THEOLOGISCHES JAHRBUCH

1958

Dänhardt · Theologisches Jahrbuch

Theologisches Jahrbuch

Herausgegeben

von

Albert Dänhardt

GRADUATE THEOLOGICAL UNION
LIBRARY
1962

1957

ST. BENNO-VERLAG GMBH LEIPZIG

BX
1751.2
A1T49
1958

Kirchliche Druckerlaubnis:
Bautzen, den 8. August 1957 i. A. Dr. Soppa

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort 7
H. Volk, Schöpfungsglaube und Entwicklung 9
K. Rahner, Trost der Zeit 21
H. Volk, Christus und Maria 37
O. Karrer, Die Weltreligionen im Licht des Christentums 62
F. X. Arnold, Kirche und Laientum 80
D. Zähringer, Neues Kirchenverständnis im Protestantismus 104
O. Kuss, Der Glaube nach den paulinischen Hauptbriefen 112
H. U. v. Balthasar, Die Schrift als Gottes Wort 136
K. Schubert, War Jesus ein Essener 150
F. Stier, Die Urkunden aus den Höhlen 164
K. Rahner, Vergessene Wahrheiten über das Buß-Sakrament 183
W. Schöllgen, Zur pastoralen Beurteilung des „abusus matrimonii" 215
F. Scholz, Situationsethik und situationsgerechtes Verhalten im Lichte der jüngsten kirchlichen Verlautbarungen 223
W. Heinen, Rigorismus in der Pastoral 247
H. Fleckenstein, Einige drängende Probleme der Seelsorge 266
J. Höffner, Soziologie und Seelsorge 276
F. X. Arnold, Der Gestaltwandel des katechetischen Problems seit der Mitte des 19. Jahrhunderts 288
J. A. Jungmann, Liturgie zwischen Bewahrung und Bewegung ... 296
K. Eder, Ignatius von Loyola 308
P. Overhage, Um die Abstammung des Menschen 328

356614

VORWORT

Die schon länger geplante Herausgabe einer theologischen Zeitschrift beim St. Benno-Verlag hat sich leider bis jetzt noch nicht verwirklichen lassen. Soweit es möglich ist, soll das vorliegende Theologische Jahrbuch diesen Mangel ausgleichen. In diesem Jahrbuch werden Aufsätze aus einzelnen Gebieten der Theologie vorgelegt, die als wertvolle Ergebnisse der theologischen Forschung in der jüngsten Zeit erschienen sind. Wir hoffen, mit ihrer Neuherausgabe vor allem den Priestern und Theologiestudierenden der kirchlichen Jurisdiktionsgebiete der Deutschen Demokratischen Republik zu dienen, für die sie an erster Stelle gedacht ist. Den Autoren und Verlagen danken wir sehr für die freundliche Genehmigung des Abdruckes der Aufsätze in diesem Buch. Dankbar würde der Herausgeber sein, wenn ihm aus dem Kreise der Leser Hinweise, Anregungen und Wünsche für die Gestaltung der weiteren Bände des Theologischen Jahrbuches zugehen würden.

Leipzig, den 1. Februar 1957 Dr. Dänhardt

SCHÖPFUNGSGLAUBE UND ENTWICKLUNG

Von Prof. DDr. Hermann Volk, Münster

Unsere Zeit hat in überraschendem Umfang eine Begegnung der verschiedenen Wissenschaften gebracht. In diesen Vorgang ist auch die Theologie einbezogen. Die Gründe dafür sind verschieden. Die Wissenschaften sind durch ihre großen Fortschritte so sehr spezialisiert, daß der Zusammenhang untereinander verloren zu gehen droht. In der Erhaltung dieses Zusammenhanges fällt, wie der Philosophie, so auch der Theologie als Wissenschaft vom Ganzen eine bedeutsame Funktion zu. – Viele Wissenschaften sind so eindringlich auf Grenzfragen gestoßen, daß philosophische und theologische Fragestellungen vielfach kaum mehr zu umgehen sind. – Die Fortschritte, besonders der Naturwissenschaft, haben einerseits einen neuen Respekt vor der Wirklichkeit gewinnen lassen, wie er dem theologischen Verständnis geläufig ist; andererseits ist aber die neue Verfügung über die Materie so sehr zu einer Bedrohung der Menschheit durch sich selbst geworden, daß es heute nicht mehr gut möglich ist, sich der Mehrung der Erkenntnis und damit auch der Macht unter der harmlosen Voraussetzung zu widmen, seiner selbst sei sich der Mensch gewiß. Unverkennbar geht es heute nicht mehr nur um Erkenntnis, vielmehr gleichzeitig auch um Ordnung und um Verantwortung. Ordnung und Unordnung gehen aber vom Geiste aus. – Die so uns aufgezwungenen Probleme und Aufgaben haben dem theologischen Aspekt des Menschen und der Welt zu neuer Beachtung verholfen.

Die Theologie ihrerseits hat ihrer grundsätzlichen Offenheit gerade auf die Naturwissenschaften hin in höherem Maße zu entsprechen begonnen. Diese grundsätzliche Offenheit besteht darin, daß man um der Offenheit willen keine Wahrheit bestreiten und keinen Wert verleugnen muß oder auch nur verleugnen darf. Unter dem Druck naturwissenschaftlicher Erkenntnisse sieht sich die Theologie genötigt, manche althergebrachte Meinung zu überprüfen, um Offenbarung einerseits und wandelbares Weltbild andererseits sorgfältiger zu unterscheiden. Auch durch diese Vorgänge innerhalb der Theologie wurde eine Annäherung von Theologie und Naturwissenschaften ermöglicht.

In dieser Situation sind Hemmungen wechselseitiger Anerkennung um so störender. Eine solche Hemmung liegt in der theologisch bis jetzt nicht eindeutig beantworteten Frage nach dem Verhältnis von Schöpfung und Entwicklung. Dies ist Grund genug, das Verhältnis von Schöpfung und Entwicklung zu erörtern.

Der Fragestand ist folgender: Die Offenbarung lehrt uns, daß die ganze Welt durch das erschaffende Tun Gottes wirklich ist. Von den biblischen Schöpfungsberichten wurde besonders der erste, Gen 1, 1–2, 4, mit dem bekannten Sechstagewerk meist so verstanden, daß die verschiedenen Seinsstufen wenn auch nicht alle durch eine Erschaffung aus nichts, so doch mindestens nicht ohne einen besonderen göttlichen Impuls wirklich geworden sind. Die Verschiedenartigkeit der Seinsstufen schien diese Auffassung zu bestätigen.

Nun hat aber in neuerer Zeit die Naturwissenschaft durch viele ihrer Zweige dargetan, daß die Welt nicht immer so war, wie sie heute ist. Es ist ein vielfach gesichertes Ergebnis, daß die einzelnen Seinsstufen in langen Zeiträumen aufeinander folgten und daß es innerhalb der einzelnen Wirklichkeitsbereiche Entwicklung in großem Umfange gegeben hat; selbst der Mensch war nicht immer so, wie er heute ist. Schwieriger ist vom Schöpfungsbericht her die Frage, ob und in welchem Umfange die verschiedenen Seinsstufen der Natur sich ohne äußere, wenigstens doch ohne göttliche Impulse auseinander entwickelt haben oder doch entwickelt haben können. In der Naturwissenschaft besteht im allgemeinen eine Tendenz, möglichst vieles als Produkt der Entwicklung aus dem Vorhandenen durch immanente Kräfte anzusehen. Dies ist in gewissem Sinne begreiflich, weil jede Wissenschaft ihren Gegenstand aus ihrem spezifischen Gesichtspunkt möglichst umfassend zu begreifen hofft und darum fremdartige Ursachen möglichst außer Betracht läßt. Dies ist auch berechtigt, wenn andere Wirklichkeiten nicht überhaupt geleugnet werden; betrachtet es doch die Theologie selbst als Grundsatz, nicht mehr und nicht höhere Ursachen anzunehmen, als zwingend notwendig ist. Von diesem allgemeinen Prinzip her kommt in der Naturwissenschaft die Vorliebe für die Entwicklung; denn sie bleibt damit in ihrem eigenen Kategorien.

Die Theologie ihrerseits hat das ebenso begreifliche wie verpflichtende Anliegen, keine Offenbarungsinhalte preiszugeben und die unmittelbare Abhängigkeit der Welt von Gott unverkürzt zu wahren. Diese wäre besonders deutlich bei der unmittelbaren Erschaffung der einzelnen Seinsbereiche. Angesichts der naturwissenschaftlichen Ergebnisse und Tendenzen stellt sich der Theologie jedoch die Frage, wie der Schöpfungsbericht zu verstehen sei, was darin sicher Offenbarung und was darin etwa nur literarische Einkleidung von Offenbarung ist; ob die einzelnen Stufen des Sechstagewerkes alle als besonders göttliches Tun verstanden sein wollen oder ob sie nur eine Veranschaulichung dafür sind, daß die Welt als ganze und in allen ihren Teilen durchaus Schöpfung Gottes ist.

Diese Frage kann ihrer Klärung nur nähergebracht werden unter Berücksichtigung der Naturwissenschaften und aller anderen Wissenschaf-

ten, welche zum Verständnis des Textes oder der Sache beizutragen vermögen. Die Enzyklika „Humani generis" vom August 1950 sagt ausdrücklich, daß auch die Entwicklungslehre, „soweit sie Forschungen anstellt über den Ursprung des menschlichen Körpers aus einer bereits bestehenden, lebenden Materie", in die Untersuchungen einbezogen werden könne, daß man sich aber vor übereilten Schlußfolgerungen hüten müsse (Nr. 36 der deutschen Ausgabe, Freiburg 1950). Ein abschließendes Urteil über den sicheren Offenbarungsgehalt des Schöpfungsberichtes ist auch bei Berücksichtigung der sicheren Ergebnisse aller Wissenschaften heute noch nicht möglich; dazu muß eine weitere Klärung abgewartet werden.

Inzwischen ist aber doch eine nützliche, ja unentbehrliche theologische Bemühung möglich. Es ist nämlich sinnvoll zu fragen, wie vom Schöpfungsglauben her Entwicklung überhaupt zu beurteilen ist. Dieser Frage wenden wir uns zu. Dabei soll gar nichts darüber entschieden werden, in welchem Umfange Entwicklung wirklich ist, wenn auch Grenzen der möglichen Entwicklung sichtbar werden können. Gefragt ist nur, ob Entwicklung überhaupt mit dem theologischen Gesamtbild im Einklang stehen würde.

Wir erörtern die Frage von zwei Seiten her, von Gott und von der Kreatur her. Diese Fragestellung ist keine Einmischung in die Naturwissenschaft. Denn wir fragen nicht von der Natur her, ob etwa aus Unbelebtem Belebtes werden kann, ob bereits belebte Materie sich zum menschlichen Leib entwickeln kann. Das wäre eine naturwissenschaftliche Fragestellung. Die theologische Frage dagegen lautet: Paßt Entwicklung zu dem uns bekannten Handeln Gottes und zu dem theologischen Begriff der Kreatur? Damit bleibt aber unser Fragen durchaus theologisch. Wir erörtern die Frage zunächst von dem theologischen Gottesbild aus.

Ist nach unserem Wissen Gott so, handelt Gott so, daß Entwicklung möglich ist? Zur Beantwortung dieser Frage sind verschiedene Gesichtspunkte heranzuziehen. – Als ganz allgemeiner Gesichtspunkt legt sich gleich nahe die Ehre Gottes, weil die Ehre Gottes der absolute Schöpfungszweck ist. Aber was ergibt sich daraus für unsere Frage? Die naheliegende Folgerung: Je mehr einzelne Schöpfungswerke, um so größer ist die Ehre Gottes, ist durchaus nicht selbstverständlich. Gott wird als der allmächtige Schöpfer und Herr der Welt kund sowohl in den ureigenen Schöpfungsakten, wie auch in der Vollkommenheit der Kreatur mit all ihren Kräften, auch zur Entwicklung, weil diese Kräfte in der Erschaffung verliehen sind. In beiden wird die Größe Gottes sichtbar. Zu einer eigenen Vorliebe für das eine oder andere ist die Theologie hier nicht berechtigt; sie hat sich vielmehr aus der Wort- und Werkoffenbarung sagen zu lassen, wie Gott hier handelt.

Unter allen Umständen aber gehört es zur Ehre Gottes, daß Gott für die ganze Schöpfung unvermindert der Herr bleibt, daß alle Kreatur vor Gott ist und dadurch spezifisch beansprucht ist. Bei der Erschaffung ist dies unmittelbar gegeben; bleibt dies auch unvermindert in Geltung für das, was durch Entwicklung so ist, wie es ist?

Diese Frage wird noch verschärft: Von der Erschaffung her sehen wir alles Wirkliche als von Gott gewollt und in seiner Wesenheit als Ausdruck des göttlichen Willens an. Daraus ergibt sich eine Respektierung alles Wirklichen bis zu einer für uns verbindlichen Anerkennung der Wesensverhältnisse. Wir sprechen hier von der Schöpfungsordnung. Gilt das alles noch, wenn Entwicklung in einem größeren Umfange wirklich ist; können wir eine Welt, in welcher vielleicht nichts genauso aus der Hand Gottes hervorgegangen ist, wie es heute ist, noch als von Gott so gewollte Schöpfung betrachten? Wird nicht Gott in gleichem Maße, in welchem Entwicklung wirklich ist, von der Welt abgerückt, „vor die Tür gesetzt", und verliert nicht die Welt ebensoviel an Zusammenhang mit Gott und an Aussagegehalt über Gottes Wollen in und mit der Welt?

Dies ist eine theologisch sehr ernste Frage. Nur wenn Gott auch bei der Entwicklung unvermindert Schöpfer und Herr der Welt bleibt und nur wenn die Welt unvermindert von Gott abhängig und auf Gott angewiesen bleibt, ist Entwicklung theologisch als möglich anzusehen. Denn durch den Gesamtinhalt der Offenbarung ist die Abhängigkeit der Welt von Gott so tief und unverrückbar begründet, daß nichts als theologisch legitim angesehen werden kann, wodurch die Intensität dieser Abhängigkeit gemindert würde.

Die Abhängigkeit der Welt von Gott ist jedoch nicht ausschließlich begründet in der unmittelbaren Erschaffung aller Seinsstufen. Gott ist so unverrückbar der Herr der Welt und diese ist so unverminderbar kreatürlich und dadurch vor Gott, daß daran auch durch Entwicklung nichts geändert werden kann. Gott muß sich nicht mit Gewalt zum Herrn der Dinge machen; er ist es, anders kann es gar nicht sein. Das zeigt sich am deutlichsten in der freilich kaum begreiflichen, aber doch wirklichen Erschaffung freier Geschöpfe, frei bis zum Widerspruch gegen Gott in der Sünde, durch welche aber die Bezogenheit der Kreatur auf Gott auch nicht etwa aufgehoben wird. Entwicklung ist keine Konkurrenz für die Erschaffung, weil auch Entwicklung die Grundverhältnisse nicht zu ändern vermag.

Der Grund ist folgender: Erschaffung als theologische Kategorie und Entwicklung als naturwissenschaftliche Kategorie beantworten gar nicht genau dieselbe Frage. Erschaffung ist der umfassendere Begriff: alles, was durch Entwicklung ist, könnte auch durch Erschaffung sein, aber nicht umgekehrt. Entwicklung bezieht sich immer auf das Vorhandene,

bedeutet die Veränderung des Vorhandenen aus immanenten Kräften. Erschaffung dagegen bezieht sich nicht auf das Vorhandene, beantwortet vielmehr präzis die erregende Frage, wie denn überhaupt wirklich ist, was nicht sein muß, was den hinreichenden Grund seiner Existenz nicht in sich selbst trägt, mit anderen Worten: wie etwas wirklich ist, das nicht Gott ist. Alles, was nicht Gott ist, ist durch Gott in der Weise der Erschaffung aus nichts wirklich, daseiend. Erschaffung bewirkt, daß etwas ist, ut sit. Der Gegensatz zu dem Produkt der Erschaffung ist das Nichts und nicht ein anderes Sein. In der Erschaffung überwindet Gott selbst und allein das Nichts und macht, daß etwas ist. Entwicklung dagegen setzt immer erst bei dem schon Vorhandenen ein, von dem creatio sagt, wie es überhaupt ist. Erschaffung setzt keine Kreatur voraus, Entwicklung setzt immer Erschaffung und das Erschaffene voraus. Gewiß ist alles Erschaffene veränderlich; alles, was sich entwickelt, bleibt aber in seiner Grundstruktur unverrückbar bestimmt.

Hier wird auch schon eine Grenze der Entwicklung sichtbar. Entwicklung erklärt nicht, warum Kontingentes überhaupt ist. Im entscheidenden Punkte, im Wirklichkeitsein überhaupt gibt es kein Werden. Erschaffung ist nie ein Werden. Beides sind den Geist bewegende Fragen: wie ist, was nicht sein muß, und wie im Wirklichen werden kann, was noch nicht ist. Die erste Überwindung des Nichts ist ausschließlich Sache Gottes und geschieht in der Erschaffung; aber selbst das Werden ist nicht ohne Gott. Darum ist auch Entwicklung weder Minderung der Ehre Gottes noch der kreatürlichen Abhängigkeit von Gott. – Unter diesen Voraussetzungen kann der Entwicklung weitgehend Spielraum gelassen werden.

Es ist noch ein weiteres hinzuzufügen. Die theologische Frage nach der Entwicklung ist die Frage, ob Gott das, was sowohl durch Erschaffung aus nichts wie durch Entwicklung des Vorhandenen möglich wäre, durch Erschaffung oder durch Entwicklung verwirklicht. Da die Theologie diese Frage in dem gegenwärtigen Stadium aus der Offenbarung nicht eindeutig zu beantworten vermag, können wir sie als einen Ausschnitt betrachten aus der Frage, wie Gott mit den Geschöpfen überhaupt umgeht: macht Gott möglichst alles selbst oder beansprucht Gott die Geschöpfe in den Grenzen ihrer Möglichkeit?

Die Voraussetzung für eine Beanspruchung der Geschöpfe durch Gott wäre, daß sie dafür geeignet sind. Diese Eignung ist unbezweifelbar gegeben, und sie muß selbst dann ausgesagt werden, wenn Gott sie nicht in der Weise der Entwicklung beansprucht. Es ist eine der wichtigsten Aussagen über die Welt als Schöpfung, daß alles Geschaffene gut ist durch eine kreatürliche und kreatureigene Gutheit, die auch vor Gott gilt. Denn was nicht Gott ist, kann nur durch eine Ähnlichkeit zu Gott wirklich sein; bei allem unendlichen Unterschied gibt es doch keine Kreatur, die nur anders wäre als Gott. Diese Gutheit ist die ontologische

Gutheit; sie ist nicht mit der sittlichen Gutheit, erst recht nicht mit dem Heilsverhältnis zu Gott identisch. Sie schließt die Sünde und das Unheil nicht aus; und nur unter dieser Bedingung kann es, theologisch gesehen, eine ontologische Gutheit geben, welche von dem Sein der Kreatur unablösbar ist. Diese Gutheit bedeutet nicht nur, die Geschöpfe sind für uns gut und brauchbar; sie bedeutet wesentlich mehr: sie sind auch vor Gott gut und für Gott brauchbar. Brauchbar, nicht als ob Gott die Geschöpfe für sich brauchte, wohl aber so, daß Gott die Geschöpfe für seine Absichten in der Welt gebrauchen kann.

Gott könnte die Geschöpfe nicht nur zu einer Funktion in der Schöpfung gebrauchen, Gott gebraucht sie auch. Gott selbst setzt die Geschöpfe in sein Handeln an der Schöpfung ein. Dies können wir im ganzen Umkreis des uns bekannten Handelns und Verhaltens Gottes feststellen. Der Schöpfungsbericht selbst spricht von einer creatio prima, d. h. von einer Erschaffung aus Nichts im strengsten Sinne eigentlich nur am ersten Schöpfungswerk. Die übrigen Werke sind dargestellt als ein Handeln Gottes an dem schon Vorhandenen, als Scheidung und Ausgestaltung; selbst in der Erschaffung des Menschen ist nach dem Schöpfungsbericht in der Bildung des Leibes das schon Vorhandene beansprucht. Der Schöpfer selbst vollendet die Welt nicht in jeder Hinsicht schon durch die Erschaffung. Das „Seid fruchtbar und mehret euch! Erfüllet die Erde und machet sie euch untertan" (Gen 1,28) gehört mit zur Schöpfungsabsicht Gottes.

Für die Heilsordnung ist die Frage, ob Gott die Kreatur einzubeziehen pflegt, freilich völlig neu zu stellen und neu zu beantworten. Wie also der Sünder etwa zu seinem Heil beansprucht werden könne, ist eine völlig andere Frage als die unsere nach Schöpfung und Entwicklung. Immerhin ist auch im Heilsbereich, etwa in der Erlösung durch Gott selbst, mit der Menschheit Christi die Kreatur in bestimmtem Sinne einbezogen. Sehen wir jedoch von der Heilsfrage ganz ab und beschränken uns auf die Schöpfung, dann können wir davon, zwar thesenhaft, aber mit Bestimmtheit sagen: Gott schaltet die Geschöpfe ein und nicht aus. Gott macht nicht alles, was er erreichen will, selbst und allein. Gott macht, wie es scheint, möglichst wenig selbst und allein. Gott gibt den Geschöpfen eigene Tätigkeit, Wirksamkeit und Ursächlichkeit; Gott macht die Geschöpfe zur causa secunda. Nur Gott ist Totalursache, aber Gott ist nicht nur Totalursache. Gott gebraucht Mittel; Gott will und anerkennt auch das Indirekte. Gott fängt nicht immer wieder von vorn an, d. h. mit dem Erschaffen. Gott erschafft, wie es scheint, möglichst wenig, d. h. möglichst selten; Gott entfaltet und beansprucht vielmehr die der Kreatur verliehene Potenz zu seiner und zu der Kreaturen Ehre.

Der Wille Gottes ist auch für unsere Frage das eigentlich Entscheidende. Entsprechend diesem Gesamtbild von dem Verhalten Gottes zu seinen Geschöpfen in dieser Hinsicht ist es möglich, ja wahrscheinlich, daß Gott nicht das erschaffen hat, was durch Entwicklung möglich ist. In welchem Umfange aber Entwicklung möglich ist, dies zu entscheiden ist nicht unsere Absicht, weil es sich hier um die theologische Bewertung von Entwicklung überhaupt handelt. Wohl macht die Theologie auf Grenzen der Entwicklung aufmerksam; wir sahen schon eine solche, Erschaffung als Voraussetzung der Entwicklung.

Die grundsätzliche Anerkennung der Entwicklung hat zwei Bedingungen: daß das Indirekte nicht als Gott entglitten betrachtet wird und daß die Kreatur in ihrer Beanspruchung nicht als Konkurrent Gottes erscheint. Die hier gemeinte Indirektheit besteht darin, daß das von Gott selbst Gewollte nicht durch Gott direkt verwirklicht wird, sondern auch in Beanspruchung der Kreatur und der ihr immanenten Kräfte. Das so Erreichte hört damit aber nicht auf, von Gott gewollt und geschaffen zu sein; denn alle kreatürliche Tätigkeit und Entwicklung vollzieht sich im Bereich des Erschaffenen und unter Voraussetzung der Erschaffung, in welcher Gott der Kreatur ihre Kräfte gegeben und Ziele gesetzt hat, und unter Voraussetzung der göttlichen Mitwirkung. Denn zwar kann Gott allein wirken, aber nicht die Kreatur. Die Bestimmung durch die Kreatürlichkeit kann durch nichts gemindert werden, denn die Indirektheit ist keine Lockerung des Zusammenhanges mit Gott.

Auch wird die Kreatur durch ihre Einbeziehung in die Verwirklichung des Schöpfungszieles nicht zum Konkurrenten Gottes. Hierdurch entsteht zwar ein „et", Gott „und" die Kreatur. Dieses „und" ist aber schon durch die Erschaffung unvermeidlich gegeben. Die theologische Aufgabe besteht darin, als Faktum zu wahren, daß es wie Sein so auch Tätigkeit gibt, welche nicht ohne Gott und doch nicht die Gottes selbst ist. Die Kreatur ist in ihrer Eigenwirklichkeit weder von Gott ablösbar noch mit Gott identisch. Daß die Kreatur bei aller Beanspruchung durch Gott nicht der Konkurrent Gottes wird, ist darin begründet, daß nie dasselbe und Gleichartige zwischen Gott und Kreatur verteilt wird. Gott tut nicht, was die Kreatur tun kann; dann kann die Kreatur nicht tun, was Gott tut. Gott tut ein und sein Ganzes, die Kreatur tut ein und ihr Ganzes. In allem Kreatürlichen ist beides zusammen und doch wird nicht dasselbe zwischen Gott und Kreatur verteilt. So bleibt die Einzigartigkeit und damit die Ehre Gottes gewahrt und die Wirklichkeit der Kreatur doch möglich und anerkannt.

Unter diesem Aspekt des göttlichen Willens zur Kreatur sehen wir unsere Frage nach Schöpfung und Entwicklung. Ohne über den konkreten Umfang der Entwicklung irgend etwas zu entscheiden, müssen wir von der Offenbarung über Gott aussagen: wenn Entwicklung von der Natur

her möglich ist, dann ist es wahrscheinlich, daß in dem göttlichen Schöpfungsplan Entwicklung einbezogen und nicht etwa ausgeschaltet ist.

Wenn Entwicklung ist, dann weil und so wie Gott sie will, und nicht etwa, indem Schöpfung dem Schöpfer entgleitet. Auch natureigene Gesetzlichkeit ist Ausdruck des göttlichen Schöpferwillens. Durch Naturgesetzlichkeit entgleitet nichts Gott, nur durch die Sünde, welche selbst Verkehrung und nicht Aufhebung des Gottesverhältnisses ist.

Wenn aber kreatureigene Gesetzlichkeit Ausdruck des göttlichen Willens ist, dann könnte für die theologische Bewertung der Entwicklung ein Blick auf die Kreatur selbst fruchtbar sein. Wir sahen schon, daß die Kreatur von der Erschaffung her eine Eignung hat, von Gott eingeschaltet zu werden. Dem ist noch zweierlei hinzuzufügen, die Dynamik der Kreatur und die Einheit der Schöpfung.

Zunächst: die Kreatur ist nach dem theologischen Begriff dynamisch. Leicht, aber vorschnell verbinden wir mit dem Schöpfungsbericht die Vorstellung, die Welt sei zwar in Stufen erschaffen, aber schließlich doch so aus der Schöpferhand Gottes hervorgegangen, wie sie bleiben solle. Danach ruhte Gott am siebenten Tag nicht nur, weil sein erschaffendes Tun beendet war, sondern weil damit auch die Welt auf dem Höhepunkt ihrer Möglichkeit war. „Als Gott alles sah, was er gemacht hatte, fand er es sehr gut" (Gen 1,31), würde dann bedeuten: so soll es bleiben, der Mensch hat keine andere Aufgabe, als diese göttliche Ordnung des Urstandes nicht zu stören.

Solche Auffassung ist aber nicht theologisch. „Die Schöpfung ist gut aus der Hand Gottes hervorgegangen" bedeutet durchaus nicht, sie sei also auf dem Höhepunkt ihrer Möglichkeit geschaffen, jede Änderung sei Verschlechterung und deren Bejahung Hochmut und Abfall von dem Schöpfer. Andererseits bedeutet: Die Welt ist nicht auf dem Höhepunkt ihrer Möglichkeit geschaffen, durchaus nicht, die Welt sei also nicht gut geschaffen, da sie ja noch verbessert werden könne. Abgesehen davon, daß der Urstand nicht gleich Endstand ist, ist in solchen Vorstellungen die Kreatur mißverstanden. Fertig im Sinn einer Vollendung ohne Aufgabe kann die Kreatur durch die Erschaffung gar nicht sein. Nach dem Schöpferbegriff selbst muß auch die noch so gut geschaffene Kreatur erst zu ihrer Vollendung kommen. Der Grund liegt in dem Schöpfer selbst. Gott lebt so sehr und ausschließlich durch sich, in sich, aus sich, mit sich selbst sein eigenes Leben – durch die Trinitätslehre ist dies theologisch verdeutlicht –, daß Gott in nichts von sich selbst absieht, auch nicht in der Erschaffung. Gott ist auch in der Erschaffung auf sich selbst gerichtet. Darum ist die Welt zur Ehre Gottes geschaffen. Dies geht aber in umgekehrtem Sinn in die innerste Struktur des Geschöpfes ein. Jedes Geschöpf gibt Gott die Ehre auf doppelte Weise; durch seine geschöpf-

liche Vollkommenheit – es gibt kein simples Geschöpf, alle Wissenschaften bestätigen es immer wieder aufs Neue – und durch das, was es nicht ist, dadurch, daß jedes Geschöpf trotz, ja selbst in seiner eigenen Vollkommenheit erst zu seiner letzten in der Erschaffung gemeinten Vollendung durch die Rückbeziehung auf Gott kommen muß. Nur in Gott ist Sein und Sinn identisch. Für die Kreatur ist Vollkommenheit und Vollendung, Sein und Sinn, perfectio formae und perfectio finis nicht identisch. Diese Differenz nimmt mit der Wesenshöhe der Kreatur sogar zu und nicht ab. Für die höchsten Geschöpfe, die personalen, rückt diese Bestimmung der Kreatur in das Wesen selbst ein. Darum kann die geistige Kreatur auch in tieferem Sinne verderben als die ungeistige; hier haben die Kategorien von Heil und Unheil ihren Ort.

Um von der perfectio formae zur perfectio finis, von der anerschaffenen Gutheit des Wesens zur Vollendung dieses Wesens zu kommen, muß die Kreatur tätig sein. Nicht durch beliebige Tätigkeit, sondern durch die auf ihre Vollendung hingerichtete Tätigkeit wird die Vollkommenheit aus der Erschaffung zur Vollendung des Wesens. Die immense Strebekraft aller Kreatur steigt als appetitus naturalis auf aus der metaphysischen Tiefe ihrer Struktur. Rein statisch ist Kreatur darum untheologisch gedacht. Das hat einen dynamischen Kreaturbegriff zur Folge. In diesem wird nicht jede Statik bestritten, aber sie wird als ergänzungsbedürftig durch die Dynamik erkannt. In dem, was die Kreatur ist, ist sie nicht vollendet. Alle Kreatur ist in ihrem Wesen noch durchgreifend variabel. Erst durch die zu ihrem Wesen hinzukommende Tätigkeit kann Kreatur vollendet werden. Davon sagt der heilige Thomas von Aquin: „Die Wesenheit (forma) ist um ihrer Tätigkeit willen ... Tätigkeit ist die Vollendung der Kreatur. Operatio est finis rei creatae" (s. th. 1, 105, 5).

Dieser Kreaturbegriff schließt Entwicklung nicht erkennbar ein. So viel ergibt sich aber doch, daß Erschaffung nicht heißt: so sollte alles bleiben. Es gehört vielmehr zum theologischen Begriff der Kreatur, daß jedes Geschöpf aus der anerschaffenen Vollkommenheit zu seiner Vollendung kommen soll. Eine Form solcher in der Kreatürlichkeit selbst begründeten Bewegung und Veränderung könnte für die Natur auch Entwicklung sein.

Die Bestimmung jeder Kreatur zur Rückbeziehung auf Gott als Vollendung nötigt uns, die gesamte Schöpfung in die Erörterung einzubeziehen. Entwicklung vollzieht sich im Bereich der materiellen Welt; nun ist es aber theologisch nicht möglich, die materielle Welt nur für sich zu betrachten. Denn theologisch gesehen ist die ganze Schöpfung eine. Das bedeutet nicht, sie sei gleichartig; auch nicht dies Erhebliche, daß alle Geschöpfe doch die Kreatürlichkeit gemeinsam haben und dadurch alle einander ähnlicher sind als Gott. Einheit umschließt die gesamte

materielle und die geistige Schöpfung und besteht darin, daß alle Schöpfungsbereiche zusammengehören, aufeinander bezogen sind und aufeinander wirken. Der theologisch zwingende Grund dieser Einheit ist Christus: „Denn in ihm ward alles erschaffen, was im Himmel und auf Erden ist, das Sichtbare und das Unsichtbare ... Alles ist durch ihn und auf ihn hin erschaffen. Er aber ist vor allem und das All hat in ihm seinen Bestand" (Kol 1, 16. 19).

Dieser Zusammenhang ist für kein Geschöpf nebensächlich; die materielle Welt ist geradezu darauf angewiesen. Denn ohne diesen Zusammenhang ist die Materie theologisch kaum zu verstehen, ohne ihn ist in der Materie der Begriff der Kreatur kaum vollständig erfüllt. Zur Kreatur gehört ja nicht nur, daß sie von Gott geschaffen ist, sondern auch, daß sie die zu ihrer Vollendung notwendige Hinordnung und Rückbeziehung auf Gott aktiv zu vollziehen vermag. In der geistigen Kreatur ist dies voll erfüllt; wie sie in der Erschaffung unmittelbar von Gott selbst herkommt, so vermag sie sich, dem Anruf der Erschaffung antwortend, auch selbst unmittelbar auf Gott zurückzubeziehen. Die Materie dagegen ist ein solches Geschöpf, das in der Erschaffung zwar unmittelbar von Gott herkommt, sich aber nicht selbst auf Gott zurückzubeziehen vermag. Damit hängt auch zusammen, daß die materiellen Dinge als Individuen keine bleibende Bedeutung haben, während die Personen als einzelne unvergänglich sind. Eine nur materielle Schöpfung bliebe darum unverständlich. Man wird nicht leicht sagen, sie sei unmöglich; aber man vermag nicht zu sehen, wozu sie sein solle. Da sie Gott nicht zu erkennen oder anzuerkennen vermag, kann sie auch nicht selbst zu der der kreatürlichen Abhängigkeit gemäßen Vollendung durch die unvermittelte Rückbeziehung auf Gott kommen, noch kann in einer nur materiellen Schöpfung die Ehre Gottes als absoluter Schöpfungszweck erfüllt gesehen werden. „Die Himmel rühmen des Ewigen Ehre" eben nicht, solange nicht ein erkennender Geist sie so interpretiert, wie es die Psalmen tun, oder etwa sagt: „der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir". Die materielle Schöpfung ist also unfertig und in einer Not, solange sie nicht durch den verstehenden Geist einbezogen ist und so erst Stimme erlangt. „Die Sehnsucht der Schöpfung wartet ja auf das Offenbarwerden der Kinder Gottes ... Wir wissen, bis zur Stunde liegt die gesamte Schöpfung in Seufzen und Wehen" (Röm 8, 19. 22).

Hier wird nun die Stellung des Menschen in der ihm zugeordneten Welt erkennbar, und vielleicht ist die ganze Welt ihm zugeordnet. Der Mensch gehört durch Leib und Seele sowohl zur materiellen wie auch zur geistigen Schöpfung, und doch ist er eine Einheit. So ist der Mensch schon durch sein Wesen das Gelenk zwischen materieller und geistiger Welt. Der Mensch hat damit aber auch eine bestimmende Funktion an der Welt; in dem Menschen soll die materielle Welt die ihr fehlende Unmittelbarkeit

zu Gott erlangen. Das ist deshalb möglich, weil der Mensch in seinem Leibe, welcher in das Personsein des Menschen mit eingeht, zugleich ein Teil der materiellen Welt ist. Der Mensch bezieht die Welt aktiv auf sich, indem er sie erkennt, durchforscht, verbraucht und gebraucht, bis hin zu Kult und Sakrament. Der Zusammenhang des Menschen in seinem Leibe mit der Natur und damit der ganzen materiellen Schöpfung, selbst seine Abhängigkeit davon ist darum für das theologische Verständnis des Menschen nicht beengend. Dieser Zusammenhang ist vielmehr die Bahn, auf welcher sich die Bestimmung der Welt durch den Menschen noch vor all seiner Absichtlichkeit vollzieht, auf welcher für die materielle Welt die auch für sie unentbehrliche Hinordnung auf Gott real wird.

Diese Bestimmung erfüllt der Mensch unvermeidlich dadurch, daß er, Teil und Spitze der materiellen Welt, sich selbst unmittelbar auf Gott hin vollzieht und dies als seine Vollendung betrachtet. Wie der Mensch durch sein Verhalten vor Gott sich selbst bestimmt, so und gleichzeitig bestimmt er auch die ihm zugeordnete Welt. Im betenden Menschen betet auch seine Welt. Diesen Zusammenhang zeigen das Paradies, der Sündenfall und die eschatologische Vollendung; immer wird mit dem Menschen auch seine Welt verwandelt. Denn zum Untergang ist nichts bestimmt, und variabel ist alles. „Gesät wird in Verweslichkeit, auferweckt in Unverweslichkeit" (1 Kor 15,42).

Daraus ist ersichtlich, daß die Bewegung in der Welt nicht zyklisch verläuft. Denn die Kreatur kann nicht durch beliebige Bewegung, sondern letztlich nur durch die, wenn auch noch so indirekte und vermittelte, aber doch reale Rückbeziehung auf Gott selbst zur Vollendung kommen. Für den Menschen ist diese Vollendung Teilnahme am Leben Gottes selbst, in welchem das Leben nicht Ausgreifen nach Sinn, sondern fruitio sui ipsius, im trinitarischen Leben der unendliche Selbstvollzug seiner selbst ist. So kommt das notvolle Ausgreifen der Kreatur nach Sinn an Gott und in Gott selbst zur übererfüllten, lebendigsten Ruhe.

Damit die ganze Schöpfung in diese allein vollendete Rückbeziehung auf Gott, welche nur die personale Kreatur unmittelbar zu vollziehen vermag, einbezogen wird, sind die Schöpfungsbereiche aufeinander angewiesen und verzahnt. In dem Menschen erlangt auch die Materie Zusammenhang mit Gott. Theologisch gesehen ist Materie auf Geist, ist alles Geschehen in der Natur auf die Tat der Person, ist Entwicklung auf Geschichte angewiesen und ausgerichtet. Die rein materielle Schöpfung wird durch die Person wegen ihrer Unmittelbarkeit zu Gott und alles Ereignishafte wird durch die bestimmende Kraft und die über sich selbst hinausgreifende Bedeutung des menschlichen, verantwortlichen Handelns, des actus humanus bei weitem und unvergleichlich überboten. Christus aber übersteigt in seiner Kraft zur Bestimmung des ganzen Kosmos alles Begreifen. – Diese Aspekte können hier nicht näher er-

örtert oder begründet werden; aber sie mußten wenigstens namhaft gemacht werden, wenn von dem theologischen Verständnis der Natur die Rede ist.

Was ergibt sich aus diesen Erwägungen für unsere Frage? Es ergibt sich, daß die Schöpfung nicht nur statisch ist. Das Erschaffensein blockiert nicht die Natur; in der Entwicklung läuft die Natur nicht ihrem Geschaffensein davon. Schöpfung ist schon durch sich selbst Bestimmung auf ein Ziel hin; Erschaffung setzt und ermöglicht mit dem kreatürlichen Sein auch Bewegung. Enwicklung wäre dann auch ein Teil des Weges zur Vollendung. Ein Teil! Denn theologisch gesehen ist die Vollendung auch der Natur nur möglich durch die Einbeziehung in die personelle Welt und in die ihr durch die Person vermittelte Rückbeziehung auf Gott.

Versuchen wir das Ergebnis unserer Erörterung zusammenzufassen, dann ergibt sich für die theologische Bewertung der Entwicklung folgendes: Entwicklung ist möglich, weil dadurch die kreatürliche Hinordnung auf Gott nicht gemindert oder aufgehoben wird. Die Indirektheit der Rückbeziehung auf Gott ist mit der Materie in jedem Falle gegeben. Zugleich wurde aber auch eine doppelte Begrenzung der Entwicklung deutlich: Entwicklung erklärt nicht, wie überhaupt etwas ist, das sich entwickeln kann; diese unumgängliche Frage ist nur zu beantworten mit der Erschaffung. Ferner wurde erkennbar, daß alles, was sich entwickelt, auf Person ausgerichtet und angewiesen ist; die materielle Welt wird, theologisch gesehen, nicht vollendet durch ihr Werden, sondern erst durch die Einbeziehung in das personale Tun. Die Person ist in ihrer Andersartigkeit zugleich Grenze und Vollendung der Entwicklung. Damit erweist sich die Frage nach der Entwicklung als von untergeordneter Bedeutung. Theologisch wichtiger und allein bestimmend ist das personale Tun.

Konnte auf diesem Wege auch nicht darüber entschieden werden, welchen Umfang Entwicklung tatsächlich hat, so konnten wir Entwicklung bei Beachtung ihrer Grenzen doch in das theologische Weltbild grundsätzlich einordnen. Denn wie von der Erschaffung, so gilt auch von der Entwicklung: „Gott alles in allem“ (1 Kor 15,28).

TROST DER ZEIT

von Prof. Dr. Karl Rahner S. J., Innsbruck

Wieder ist ein Jahr vergangen. Wer es bedenkt, dem wird unheimlich zu Mute. Wir scheinen arm zu sein: die Vergangenheit ist vorbei, und die Zukunft ist noch nicht. Besteht also unser Leben darin, daß es der unheimlich kleine Punkt ist, wo das noch nicht Seiende in das nicht mehr Seiende umschlägt? Durch unsere Phantasie, die das Weggegangene noch bewahrt und das Nochnichtgekommene schon vorwegnimmt, scheinen wir in unserer Einbildung diesen Punkt gewissermaßen breiter zu machen und nennen ihn unser Leben, die Gegenwart, die wir angeblich genießen sollen, weil die Vergangenheit nicht mehr und die Zukunft noch nicht unser ist.

Darf man zu dieser unserer Zeitlichkeit auch einmal von der christlichen Dogmatik her einen Trost zu sagen versuchen? Es ist mit diesem Versuch hier nicht beabsichtigt, die ersten und letzten Wahrheiten des christlichen Glaubens zu beschwören und zu verkündigen: daß wir der Ewigkeit Gottes entgegengehen, daß wir das „ewige Leben" bekennen, daß wir die Gültigkeit der geistigen Person und die Auferstehung des Fleisches als den Trost der Ewigkeit unseres Lebens im Glauben festhalten. Nur eine kleine Sonderfrage aus dieser erhabenen Grundwahrheit des christlichen Bekenntnisses soll hier Thema sein, sogar eine, über die sich die Theologen gar nicht einig sind, eine, die nur in einer größeren Dogmatik vorkommt und auch da sehr schnell abgehandelt ist. Es kann aber nicht schaden, diese umstrittene Sonderfrage einmal zu bedenken: ohne einen Blick auf sie ist die Lehre vom ewigen Leben und der Unsterblichkeit der Seele nur zu sehr in Gefahr, aus diesem „jenseitigen" Leben unausdrücklich aber folgenreich eine Fortsetzung des bisherigen Lebens zu machen, worin sich alles noch einmal ereignen kann, was auf dieser Erde geschah; wofür im Tode nur frische Pferde vorgespannt werden, damit es „weitergehe"; und doch geht es, christlich gesehen, gar nicht weiter, sondern es bricht die Ewigkeit der einmaligen Zeit auf, wo radikal „Ernte", nicht „Aussaat" ist, wo die Ewigkeit der Zeit offenbar wird, weil Ewigkeit nicht ein unabsehbarer Raum ist, der die Zeit von hier fortsetzt, damit es nie zu Ende gehe, sondern genau das, was nur in der Zeit werden konnte und wurde, indem die Zeit vergeht, nicht ein Zeitstück in ein anderes vergeht, sondern die Zeit selber vergeht.[1]

1) Bei diesem Versuch muß freilich gleich zu Anfang eingestanden werden, daß es hier nicht möglich ist, jene Kategorien und allgemeinen existential-ontologischen Einsichten als Voraussetzung der vorgetragenen Fragen und Überlegungen zu entwickeln, die dafür

Unser Sonderproblem ist dieses: Die katholischen Theologen stellen sich die Frage nach dem „Wiederaufleben der Verdienste", d. h. sie fragen sich, ob die Verdienste, die ein Gerechtfertigter im „Stand der Gnade", in der Liebe Gottes erworben hat und deren „Anspruch" auf den Lohn im Himmel ihm später durch schwere Schuld verlorenging, wieder aufleben, wenn er in den Stand der Gnade zurückfindet. An einer solchen Frage scheint zunächst ungefähr alles anstößig und aufreizend (oder langweilig, je nach dem). Man spricht ja auch bei uns nicht mehr so gern von den Verdiensten (außerhalb der Dogmatiklehrbücher). Schreiben unsere großen Geister heute viel von schwerer Sünde, vom Verlust der heiligmachenden Gnade, von der Unmöglichkeit, sich in diesem „Stand" der Sünde und der Gnadenberaubtheit übernatürliche Verdienste zu erwerben? Und doch: wenn richtig ist, was mit solchen Worten gemeint ist, wenn man versteht, was damit gesagt sein soll, dann wären diese Themen nicht so ganz unwichtig. Erst aber wenn darüber gehandelt und das Gemeinte wirklich begriffen wäre, könnte man ganz deutlich fragen, ob denn die Verdienste, die man sich einmal im Stande der Gnade erworben, danach aber durch die schwere Sünde als Verlust der heiligmachenden Gnade verloren hat, wieder „aufleben", wenn man durch Buße und Sakrament wieder in den Stand der Gnade zurückfindet. Seltsam, weltfremde Frage! Was hat sie mit dem Trost der Zeitlichkeit zu tun? Macht sie nicht den Eindruck, als denke man sich das sittliche, ja begnadete Leben des Menschen vor Gott in seinen ungeheuerlichen Entscheidungen so ungefähr in den Kategorien eines Bankiers mit seiner Bilanz, seinen gut und schlecht angelegten Kapitalien, seinen „eingefrorenen" und wieder „aufgetauten" Krediten? Sehen wir zu!

Was heißt Verdienst?

Verdienst als Gabe Gottes

„Verdienst" im theologischen Verstand des Wortes sagt eine Eigentümlichkeit dessen aus, was Gottes Gnade uns gibt, nicht einen eigenmächtigen Anspruch, den der Mensch durch sich allein Gott gegenüber erworben hätte. Verdienst sagt: Gott gibt uns in seiner Gnade, die unsere Freiheit zur göttlichen Tat der Liebe erlöst, daß das, was wir in der Zeit tun, eine innere Gleichartigkeit zu dem hat, was das ewige Leben ist:

eigentlich notwendig wären, sollten die gemachten Behauptungen wirklich „bewiesen" sein. Aber der wohlwollende Leser wird vielleicht auch so merken, worauf diese Überlegungen „hinauswollen", und er wird sich manche stillschweigend gemachten Voraussetzungen selbst zurechtlegen.

Gemeinschaft mit Gott in einer wahren inneren Teilnahme an der göttlichen Natur, die, so sehr sie immer an Gottes freier Huld, an dem unberechenbaren Wunder seines nie durch den Menschen verwaltbaren und berechenbaren Erbarmens hängt, doch wirklich uns gegeben ist. Verdienst sagt Ewigkeit in der Zeit, Angekommensein der Gnade Gottes und des ewigen Lebens bei uns, sagt, daß der Mensch wirklich begnadet und heilig ist, wenn Gott gnädig ist, und zwar in der ganzen Tiefe und Breite seine Daseins. Also auch in seiner Freiheit, in dem, was ist, weil es in Verantwortung getan ist. Freilich ist diese Tat der begnadeten, befreiten Freiheit Gottes Gabe: Gabe, weil er uns die Möglichkeit gab, Gabe, weil er die Möglichkeiten einer geistigen Person zur Möglichkeit von Taten des ewigen Lebens erhob, Gabe, weil er selber gibt, daß wir auch wirklich tun (durch ihn), in Freiheit tun, was wir können und sollen (beides durch ihn). Darum preist „Verdienst" nicht uns, sondern ihn, darum rühmt der Glaubenssatz, daß der Mensch übernatürliche Verdienste erwerben könne, wenn er in Gottes Gnade gerechtfertigt ist und im Glauben das von Gott Gebotene tut, nicht den Menschen vor Gott und ihm gegenüber, sondern Gott, der nicht nur am Menschen als dem passiv Empfangenden handelt, sondern am Menschen des Menschen größte Tat bewirkt. Alle „Verdienste" sind Erscheinungsformen der einen gottgewirkten Begnadigung des Menschen, sie lassen erscheinen, was im Menschen ist.

„Verdienste sammeln"

Aber indem erscheint, was so ist, wird wachsend, was so erscheint. Der Mensch kann zunehmen an übernatürlichen Verdiensten. Das heißt nichts anderes als: der Mensch wird immer mehr, immer tiefer, immer existentieller von dem Leben Gottes erfaßt, dieses nimmt ihn immer mehr nach allen Dimensionen seines Denkens in Anspruch, wurzelt sich immer mehr in ihn ein, integriert immer mehr die Möglichkeit dieses Daseins hinein in einen einzigen, immer volleren, umfassenderen Akt der gänzlichen geistgewirkten Zugehörigkeit des Menschen zu Gott. Der so „Verdienste" erwerbende Mensch blickt nicht auf seine „Verdienste", er zählt sie nicht, er ist ja mit der Sache, die in ihnen gegeben ist, selbst beschäftigt, also mit dem Nächsten, den er liebt, mit der Aufgabe, die er erfüllt, mit Gott, nach dem er verlangt. Weil er Kreatur ist, gibt er auch gerade in der sorgenden Bekümmertheit um sich Zeugnis davon, daß nur einer allein Gott ist. Denn nur dieser Gott braucht nicht um sich besorgt zu sein. Und die Kreatur ehrt ihn mehr, wenn sie unter Furcht und Zittern ihr Heil wirkt, wenn sie an sich denkt (auch an sich denkt, um sich davon ausgehend immer wieder zu vergessen; wir haben auch in diesen Dingen des inneren Menschen keine bleibende Stätte), als wenn sie so täte, als hätte sie sich selber schon ganz über Gott vergessen und wäre nicht mehr

dem Ausgangspunkt verhaftet, von dem sie ausgehen muß, weil Gott und nicht nur ihre sündige Selbstsucht sie da anfangen ließ – bei sich selbst nämlich. Insofern darf einer auch an seine Verdienste denken, wenn er es recht tut und wenn er nicht vergißt, daß man letztlich (was eben gerade nicht heißt: nur) Gott lieben und darin notwendig sich vergessen muß, wenn man „Verdienste sammeln" will. Denn der Christ wird doch auch mit der heiligen Theresia von Lisieux (und damit gar nichts Ketzerisches, sondern gut Katholisches) sagen: „Ich will keine Verdienste für den Himmel sammeln ... am Abend dieses Lebens werde ich mit leeren Händen vor dir erscheinen. Denn ich bitte keineswegs, meine guten Werke zu zählen, o Herr. Ich will mich also mit deiner Gerechtigkeit umkleiden und von deiner Liebe den ewigen Besitz deiner selbst empfangen." Denn nur wenn man so betet, sammelt man Verdienste, und sonst letztlich nicht. Denn Verdienste sammeln kann man letztlich gerade nur in der Liebe (das heißt es, wenn wir vom „Stand der Gnade" reden), in der man keine Verdienste sammeln will, sondern eben Gott, ihn selbst und nicht sich selbst liebt.

Der bleibende Ertrag des Lebens

Von da aus ist es selbstverständlich, daß „Verdienst" nicht bloß und nicht einmal in erster Linie ein juristischer Begriff ist, sondern etwas über das Leben und die freie Person des Menschen sagt, so wie sie durch ihr Leben geworden ist. Wenn es bleibendes Verdienst gibt, dann heißt das: das Leben des Menschen versickert nicht in der Leere der Vergangenheit, der Mensch lebt seine Gegenwart nicht, um die Möglichkeit einer Zukunft in bloße Gewesenheit hineinzuverschlingen. Verdienst ist nicht nur ein Titel, den sich Gott merkt. Das Buch des Lebens sind wir selber in dem, was wir geworden sind; das Gericht Gottes ist die Enthüllung dessen, was wir sind, freilich eine Enthüllung, die nur Gott selbst vornehmen kann. Wenn es christliche Hoffnung des ewigen Lebens gibt, dann ist darin die Überzeugung eingeschlossen, daß der Mensch anders in der Zeit lebt als die untermenschlichen Wirklichkeiten. Diese werden durch die Zeit hindurchgetrieben; sie werden etwas Neues, indem sie ebenso viel vom Alten verlieren, wie sie am Neuen gewinnen. Der Mensch als Person vor Gott verliert nicht, sondern rettet seine Zukunft, indem er sie in die „Vergangenheit" hineinholt, die der bleibende Ertrag der Gegenwart ist. Je älter wir werden, um so sicherer sind wir, daß wir wahrhaft sind. Und es ist wahr, daß uns eines nicht genommen werden kann (nicht nur nicht im Paradies der Erinnerung!): das, was wir waren und darum sind. Was vergeht, ist das Werden, nicht das Gewordene. Was untergeht, ist nicht der geheime Extrakt des Lebens, sondern der Vorgang seiner Zubereitung. Ist dieser Vorgang, den wir unser Leben zu nennen pflegen, zu Ende, so ist das Vollendete da, und das sind wir,

so wie wir in Freiheit geworden sind. Natürlich gehört es zur erbsündlichen Ordnung des menschlichen Daseins, daß dieser sich ansammelnde Extrakt unseres Lebens nicht einfach unserer Reflexion und unserem Selbstgenuß zur Verfügung steht. Wir erfahren uns immer als die Armen, denen die Vergangenheit entgleitet, die vergessen, deren Persönlichkeit (mühsam im Leben erworben) grausam wieder abgebaut wird durch physikalische Prozesse, die sich wenig um die Würde dieser so aufgebauten (empirischen) Persönlichkeit kümmern. Aber das ändert für den, der weiß, daß Leib mehr ist als die leibhaftige Erfahrbarkeit dieses Geistes, nichts daran, daß eben doch die Geschichte des personalen Geistes mehr ist und anders verläuft als die „Geschichte" des Materiellen, in dem nur genau so viel aus der Zukunft in die Gegenwart hineingenommen wird, wie an Gegenwart in die verwesende Vergangenheit abgegeben wird. Die Person dieser sündigen Erde vollzieht sich immer (und immer mehr und immer schneller) in eine Unverfügbarkeit über sich selbst hinein. Aber eben dies sagt, daß das Unverfügbare, eben das getane Leben, sich gerade nicht in das wesenlose Nichts hat flüchten können, sondern end-gültig bleibt.

Solange dieses Ewige in uns noch im Werden ist, ist immer noch offen, was es sein wird: das Gott in seiner Gnade durch Freiheit Überantwortete oder das ihm Versagte und zu seiner verschlossenen Endlichkeit Verdammte. Diese Entscheidung kann in jedem Augenblick der Zeit geschehen, sie kann (solange uns der Raum der Freiheit in Endlichkeit gegeben ist) sogar wechseln. Aber solche Entscheidung (wo sie wirklich fällt) handelt dann doch jedesmal verfügend mit dem Ganzen der Person, so sehr das Material des Lebens, an dem sie sich vollzieht, wechseln mag. Solche Entscheidung verfügt nicht nur über das Ganze der Person (weil sie ja deren ewiges Geschick als Ganzes bestimmt und durch eine solche Verfügung nicht bloß über ein Stück unseres Daseins verfügt und alles andere bloß „in Mitleidenschaft zieht"), sie handelt auch aus dem stets anwesenden Ganzen der Person und so aus deren bisherigen Leben heraus, weil nur der Ganze über den Ganzen verfügen kann. Sie setzt das bisherige Leben ein, sie arbeitet immer mit dem Ertrag des bisherigen Lebens. Sie mag das in mehr oder weniger intensiver Weise tun, d. h. mehr oder weniger viel personale Wirklichkeit, die noch Möglichkeit ist, in die in der (scheinbaren) Vergangenheit aufbewahrte „Essenz" des Lebens hineingewinnen, aber sie kann gar nicht anders, als daß sie die Tat dessen ist (als solchen!), der gerade „so" sein bisheriges Leben getan hatte. Sie kann dabei diesem ganzen bisherigen Leben das radikal entgegengesetzte Vorzeichen geben, als es bisher gehabt hatte; sie gibt aber auch so genau dem, was bisher war, dieses Vorzeichen. Die Intensität, die existentielle Tiefe, die frei erworbene personale Eigentümlichkeit, die bisher im Leben geworden sind,

gehen als inneres Moment in die neue Entscheidungstat ein und prägen sie mit. Die Vergangenheit wird in jedem Moment des freien personalen Daseinsvollzugs inneres Wesensprinzip der Gegenwart und ihrer Tat.

Einige Meinungen über das Wiederaufleben der Verdienste

Es soll hier der Gang unserer Überlegung kurz unterbrochen werden. Wenn die Theologen das Problem des Wiederauflebens der Verdienste behandeln, dann gehen ihre Ansichten, genau gesehen, in zwei Richtungen auseinander, je nach der Auffassung nämlich, die sie darüber haben, ob Verdienste aufleben in dem Tiefen-Maße der existentiellen Umkehr, die diese Verdienste wieder aufleben läßt, oder einfach nach dem Grad der früheren Verdienste, so daß (in dieser Auffassung) die neue Bekehrung nur die äußere Voraussetzung dafür wäre, daß der Anspruch früherer Verdienste vor Gott geltend gemacht werden kann. Im zweiten Fall ist die Möglichkeit eines vollen Wiederauflebens der Verdienste kein besonderes Problem (wenn natürlich auch die Tatsächlichkeit noch eigens bewiesen werden muß, da man ja annimmt, daß dies schließlich von der freien Verfügung Gottes abhänge). Aber diese Auffassung fußt doch auf einem sehr äußerlichen juristischen Begriff der „Verdienste", den wir eigentlich schon abgelehnt haben. Außerdem kann diese Auffassung an sich nicht erklären, woher sie weiß, daß ein solches Wiederaufleben nicht nur eine juristische Möglichkeit in der Verfügung Gottes ist, sondern eine Tatsache (wie sie doch behauptet). Denn man kann wirklich nicht sagen, daß die positiven Offenbarungsquellen diese These unmittelbar in einer Weise bezeugen, die jeden Zweifel ausschließt. Welch innerer Sachbeweis aber könnte für diese Auffassung sprechen, wenn ein innerer Zusammenhang zwischen der Tiefe der Umkehr und dem Wiederaufleben der früheren Verdienste nicht besteht und so keine Gegenwart der Vergangenheit in der jetzigen Tat der Umkehr das Wiederaufleben der Verdienste fordert? Im ersten Falle scheinen die Theologen mehr oder weniger ein Wiederaufleben der Verdienste zu leugnen, oder (da man dies ausdrücklich nicht gerne tut) das Wiederaufleben so zu erklären, daß sachlich von ihm nicht viel übrig bleibt: das Wiederaufleben bedeute, daß die nach der Tiefe der Bekehrung und der darauf folgenden Verdienste bemessene ewige Seligkeit „auch" der Lohn der früheren Verdienste sei. Jedenfalls scheinen sich in beiden Ansichten die Theologen in ihrer Meinungsverschiedenheit über Möglichkeit, Tatsächlichkeit, Art und Grad des Wiederauflebens der Verdienste doch darüber stillschweigend einig zu sein; wenn dieses „Wiederaufleben" nach der existentiellen Tiefe und Radikalität (oder des Gegenteils) der Bekehrung bemessen wird, dann kann dieses nur in einem sehr abgeschwächten Maße behauptet werden; denn in einem solchen Fall wäre derselbe Grad der Gnade und späteren Glorie schon

entsprechend dieser Disposition allein gegeben worden, auch wenn die früheren Verdienste nicht vorgelegen hätten. Es wird also von beiden Parteien vorausgesetzt, daß das frühere Leben in seinem bleibenden Ertrag, der in die reale Wirklichkeit der Person eingegangen ist, kein inneres Moment an der Bekehrung und deren Intensität sei.

Aber eben dies scheint uns bestreitbar zu sein. Auch wo sich der Mensch frei bekehrt und gerade da, handelt er nicht aus einer abstrakten Unergründlichkeit einer formalen Freiheit heraus, sondern aus dem heraus, was er ist, was er darum bleibend ist, weil er „so" gewesen war. Die Bekehrung ist das Ereignis des früheren Lebens. Nicht in dem Sinn, daß sie kommen muß, weil man früher „so" war, sondern in dem Sinn, daß diese Bekehrung, wenn sie frei kommt, „so" wird, wie sie gerade ist, auch weil man früher „so" war. Die Vergangenheit geht also unweigerlich in die Gegenwart der Bekehrung ein, bestimmt deren Eigenart, Tiefe und was dergleichen mehr ist. Wenn dies richtig ist, dann ergibt sich gerade aus der (scheinbar vorsichtigeren) Position der Theologen, die nicht a priori ein volles Aufleben der früheren Verdienste zuzugeben bereit sind, sondern dieses Aufleben – an sich mit Recht – an die Tiefe der Bekehrung binden wollen, daß ein volles Aufleben dieser früheren Verdienste angenommen werden kann: in der jetzigen „Disposition" steckt unvermeidlich das ganze frühere Leben drin (mindestens dieses), weil man hinter seine Vergangenheit nicht mehr zurück kann; diese ist in der Gegenwart der Person aufbewahrt, aus der heraus jeder Akt gesetzt wird, in der eine Person in Freiheit wirklich über sich als ganze verfügt.

Wir können also sagen: es ist dir immer dein ganzes Leben aufbewahrt; es sammelt sich alles, was du tatest und erlittest, in deinem Wesen an. Du magst es vergessen haben, es ist doch da. Es mag dir selbst wie ein blasser Traum vorkommen, wenn du dich erinnerst, was du einmal warst, tatest, dachtest. Du bist all das immer noch. All das ist vielleicht (ja hoffentlich!) verwandelt, eingefügt in einen besseren, umfassenderen Zusammenhang, integriert mehr und mehr in eine, in die große Liebe und stille Treue zu deinem Gott, die war, blieb und wuchs durch alles, was das Leben mit dir tat; aber alles ist so geblieben, nichts ist einfach vergangen, alles, was geschah, ist noch – solange wir die Pilger der zeitigenden Freiheit sind –, einhol- und verwandelbar in die eine Tat des Herzens, die du heute tust: das Gute des früheren Lebens, indem du das, was blieb und durch die Sünde zur Kraft des Bösen wurde, wieder in seiner Eigenart annimmst; das Böse, indem das Gute, ohne das das nichtige Böse gar nicht sein kann, aus dieser hemmenden Vereinigung (dem formell Bösen, wie die Schule sagt, indem sie dieses formell Böse zu einer reinen Negativität erklärt) herausgenommen und in die freie Weite hinein aufgetan wird, die an sich jeder echten Wirklichkeit, wie

sie auch in den bösen Taten steckte, zukommt, in jene freie Weite, die die der lauteren Güte Gottes ist. So brauchst du dich um dein vergangenes Leben nicht zu ängstigen: weder wegen eines daraus ins Nichtige versunkenen Guten, noch vor einem Bösen (wenn es erlöst ist); beides ist in dem Eigentlichen, d. h. in dem echten, personalen Wirklichen noch da und ist gut da. Reue ist nicht Flucht, sondern Verwandlung. Flucht nur davor, daß die schuldige Tat nicht mehr war, nicht mehr sein wollte, als sie war: Flucht also vor dem Tod in ihr, nicht Flucht vor dem Leben, das auch in ihr steckte. Das Leben sammelt immer mehr: es zerstreut nur den, der dem unendlichen Gott und seiner Liebe untreu ist, oder noch richtiger: es sammelt auch dann, aber nicht in die Innigkeit der Liebe Gottes hinein, sondern in die finster brennende Dichte der Verlorenheit von allem in einem.

„Wirket euer Heil in Furcht und Zittern"

Gott hat die Welt und den Menschen besser gemacht als wir gewöhnlich denken. Wir können alles verkehrt machen; aber wir können in einem letzten Verstand nicht vielerlei verkehrt machen. Die Wirklichkeit ist so gebaut, daß sie das Heil ganz findet, wenn sie es erreicht. Am Ende ist in der endgültigen auch die umfassende Entscheidung gelungen. Der Strom des Lebens kann viele Umwege machen; er hat kein Wasser verloren (– wohin sollte es auch versickert sein, wenn doch die „Vergangenheit" des Geistes letztlich nicht das Gewesene, sondern das Gewordene und Bewahrte ist? –), wenn er ankommt; er mündet mit allem im Meer der Endgültigkeit. Daß sich diese selige Wahrheit nicht in einen billigen Optimismus des Oberflächlichen und Frivolen verwandle, dafür ist gesorgt: niemand weiß, ob bei ihm die ganze Vollendung die selige Vollendung ist. Und wer glaubt, es sich in diesem Leben leicht machen zu können, weil man ja schließlich doch nichts verliere, der muß bedenken, daß er so alles verlieren kann und daß die Radikalität der Verdammnis der der Seligkeit gleichkommt, gerade weil das ganze Leben sich aufbewahrt, indem es sich aus einer leeren Zukunft in eine Vergangenheit hineinholt, die vor Gott gültige Gegenwart ist. Es ist in einem viel tieferen Sinn wahr, was das Sprichwort sagt: Ende gut, alles gut, als man gewöhnlich damit sagen will. Aber wir wissen eben nicht, ob das Ende gut ist. Und wir müssen in Furcht und Zittern unser Heil wirken, denn wir können es nur ganz verlieren oder ganz gewinnen.

Kein unausgenützter Rest

Damit ist natürlich nicht die Wahrheit des Glaubens verdunkelt, daß jeder seine Seligkeit findet und, gerichtet nach seinen Werken, die gerade er in diesem Leben getan hat, sein Maß an seliger Vollendung findet,

das in den einzelnen verschieden groß ist. Denn in der Vollendung holt jeder sich ein, nach dem Plane Gottes, der jedem zuteilt, wie er will. Aber eben: weil wir sind, was wir durch Gottes Willen sein sollen, weil das Maß der realen Möglichkeiten, die der einzelne hat, durch Gottes souveräne Verfügung bestimmt ist, darum sind wir vollendet und selig, wenn wir diese unsere Möglichkeiten eingeholt haben; und wenn wir vollendet sind, haben wir sie eingeholt, ganz, nicht bloß stückweise.

Da Gott uns durch seine Gnade uns unsere Verdienste gibt, kann er sie uns verschieden geben, und sie bleiben dann verschieden (verglichen zwischen den einzelnen Menschen), auch wenn Gott uns durch diese seine Gnade gibt, daß unsere Verdienste den je eigenen Möglichkeiten zu solchen entsprechen. Es wird also durch das Gesagte nicht aufgehoben, daß jeder nach seinen Werken belohnt wird. Es wird nur gesagt, daß diese gerade in ihrer Verschiedenheit, wenn es sie überhaupt gibt, endgültig den inneren Möglichkeiten entsprechen, die Gott in jedem eben verschieden angelegt hat.

Das bisher Gesagte bezog sich zunächst und ausdrücklich mehr darauf, daß uns diejenigen Möglichkeiten des uns je als den konkreten einzelnen zugemessenen Daseins, die durch uns verwirklicht worden sind, nicht verlorengehen können, selbst dann nicht, wenn wir durch eine Periode der Schuld hindurchgegangen sein sollten, vorausgesetzt nur, daß wir endgültig das einmal verwirklichte Dasein in Gottes Liebe bergen. Aber wir meinen, zum Trost der Zeit noch etwas ausdrücklicher als bisher sagen zu dürfen, das weiter geht. Nämlich: wenn wir unser Dasein in Gottes Gnade hineinretten, dann retten wir es ganz. Also nicht nur in dem Sinn, daß nichts vom einmal Verwirklichten mehr verlorengeht, sondern auch in dem Sinn, daß endgültig nichts unverwirklicht bleibt, was uns als Möglichkeit von Gott geboten war, was wir selbst als Möglichkeit waren. Wir meinen also: wenn wir gerettet werden, ist der, der geworden ist, die volle Einholung dessen, der wir haben sein können; es bleibt kein unausgenützter Rest. Am Ende ist das Gesetz, nach dem wir angetreten sind, wenn es überhaupt erfüllt ist, auch ganz erfüllt. Dasein und Idee kommen zur Deckung. Natürlich bleiben im Leben bestimmte Möglichkeiten ungetan. Hat man sich in diesem Leben gerade für das eine entschieden, das zu jenem anderen in einem gegenseitig sich ausschließenden Unterschied steht, und soll dieser Unterschied auch in die bleibende Endgültigkeit des Lebens eingehen, wenn dieses Leben kein bloßes gutes oder schlechtes Theaterspielen mit nachfolgender Belohnung à la „Jedermann" sein soll, dann kann man dieses zweite Leben auch in Ewigkeit nicht sein. Insofern zahlt jedes Endliche durch „Verzicht" auf ein „Mögliches" den Preis seiner Vollendung. Aber solcher „Verzicht" ist ohne Trauer, ist nur der Preis der Vollendung, ohne den sie selber gar nicht sein könnte. Anders ist es aber, wenn durch Schuld,

die nicht hätte sein brauchen, die als sie selbst nie ein notwendiger Weg zur Vollendung sein kann, ein endgültiger Ausfall einer echten Möglichkeit einträte. Dann schlösse doch dieses Dasein mit einer Trauer endgültiger Art, weil etwas verlorengegangen wäre, was wirklich hätte sein können, und nicht nur eine „Möglichkeit", die leicht und gern stirbt, weil sie einer echten und vollbrachten andern Möglichkeit Platz macht.

„Der ich bin, grüßt trauernd den, der ich sollte sein"?

Man könnte nun gleich gegen diese These, daß in einer von Gottes Gnade geschenkten, seiner Verheißung geglaubten Ewigkeit konkretes Wesen und Dasein wirklich zur Deckung kommen und auch in diesem Sinn alle Schuld wirklich ganz vergeben sein werde, einwenden: die einfachste christliche Erfahrung und Einschätzung des menschlichen Lebens zeige, daß man in jedem Augenblick hinter seinen eigenen Möglichkeiten zurückbleiben könne, in den einzelnen Taten seines Lebens das unverwirklicht lassen könne, was in diesem Augenblick an sittlicher Reifung verwirklichbar wäre. Also könne auch das Gesamtergebnis eines Lebens, das mit dem Tod sein Endstadium erreicht, hinter dem darin Erzielbaren schuldhaft zurückbleiben.

Gegen diese Meinung scheint aber vieles zu sagen zu sein: wird wirklich in alle Ewigkeit der, der ich bin, trauernd den grüßen, der ich hätte werden können? Ist diese Trauer darum schon aus der Seligkeit des Vollendeten, die es doch gibt, verschwunden, weil er weiß, daß er selbst diesen ewigen Torso frei verschuldet und Gott es in seinem ewigen Heilswillen also zugelassen hat, weil er sich mehr an Gottes Willen erfreut als an allem anderen? Wird einer auf diese Frage mit einem Ja zu antworten wagen und glauben, er habe auch dann über die Seligkeit der Vollendung selig genug gedacht? Ist es denn sicher, daß, was vom einzelnen Akt, dem einzelnen Augenblick des Lebens gilt, auch vom endgültigen Ganzen des Lebens gelten müsse? Ist das Ganze des Lebens nur die Summe seiner Teile? Müßte man nicht sagen, einer sei noch in der Zeit, wenn ihm noch unaufgebrauchte Möglichkeiten zur Verfügung stünden? Denn wenn die Ewigkeit nicht die unbegrenzte Fortsetzung der Zeit, sondern die Endgültigkeit des in der Zeit in Freiheit Gewordenen ist, dann wäre die mögliche Zeit noch nicht ausgezeitigt, wenn noch offene Möglichkeiten in einem Menschen der Vollendung der Ewigkeit harrten, oder diese Möglichkeiten müßten als im Tode einfach leer abfallend gedacht werden (aber wie sollte man dies denken, wenn diese Möglichkeiten doch real der konkrete Mensch sind, insofern er seiner Freiheit als anzunehmend oder zu verleugnend vorgegeben ist?). Gewiß gehört zu einem faktischen Daseinsvollzug immer auch eine „äußere" Möglichkeit, da der Mensch als leib-haftige Freiheit sich in seiner Freiheit an einem Material, das ihm als von ihm Unterschiedenes, als Umwelt, gegeben ist,

vollziehen muß. Aber eben dies zeigt dann doch wieder, daß am verschiedenen Material doch immer dasselbe geschieht: die Stellungnahme zu sich selbst vor dem absoluten Sein und der absoluten Person, die wir Gott nennen. Und darum kann dieses selbe ganz und vollkommen an dem verschiedensten Material geschehen. Würde man dies leugnen, könnte man eigentlich (theologisch gesehen) nicht mehr zugeben, daß man auf verschiedenen Wegen vollkommen werden kann, die Lehre von der einen christlichen Vollkommenheit der einen und immer selben Liebe zu Gott in verschiedenen „Wegen" und „Berufen" (in und außerhalb der evangelischen Räte, in der Welt usw.) wäre nicht mehr durchzuhalten. Zweifellos geht auch die Konkretheit des Lebens und der je verschiedenen Situationen des Lebens in die Ewigkeit ein (unseres Lebens einmalige Konkretheit ist nicht – wie in Hoffmannsthals „Jedermann" oder bei den Binsenkörben der Wüstenväter, die sie flochten und am Abend wieder auflösten – nur das am Ende wieder weggeworfene Übungsmaterial, an dem genau dasselbe immer wieder durchexerziert wird), aber diese Erkenntnis schließt doch die andere nicht aus, daß man am verschiedenen Material des Daseins sich zwar nicht zum genau selben Menschen der Ewigkeit werden lassen könne, wohl aber zu einem vollendeten, der sich selbst ganz eingeholt hat. Und es muß offenbar sehr wenig Material zu einem solchen totalen Selbstvollzug nötig sein. Was wir in Versuchung sind als Kargheit der Möglichkeiten bei manchen trauernd zu beklagen (den Frühgestorbenen usw.), das wird wohl eher als normale Möglichkeit zu betrachten sein, der ein verschwenderischer Überfluß von verschiedenen Möglichkeiten bei anderen gegenübersteht (den Langlebigen mit einer Fülle von Daseinsmöglichkeiten), von denen sie aber als echte, zu ihnen wirklich innerlich gehörende Möglichkeiten auch nicht eigentlich mehr auswerten konnten als diejenigen, denen scheinbar nur kümmerliche Möglichkeiten geboten waren. Wir wollen hier nicht die Frage aufwerfen, was eigentlich mit den ungezählten menschlichen Wesen geschehe, die in einem embryonalen Zustand gestorben sind, ob man sich bei ihnen eine Seligkeit denken könne, die nicht auch das Ergebnis der Tat ihrer Freiheit ist (wobei es ganz falsch wäre zu sagen, was dem Nichtgehandelthabenden geschenkt wäre, sei mehr Gnade, als was er selbst frei getan hat). Auf jeden Fall scheint aber doch der Hinweis auf diese dunkle Frage darauf hinzudeuten, daß man die Bedeutung des Unterschiedes der äußeren Situation für den eigentlichen Daseinsvollzug des Menschen nicht überschätzen darf. Sonst wäre es doch ein seltsam von Gott eingerichtetes Leben, wenn in den meisten Fällen dieses freien geistigen Geschöpfes, das doch dazu berufen ist, sein Wesen frei zu vollziehen, dieser Vollzug gar nicht zu seiner reinen Erfüllung käme. Es braucht hier nicht der Versuch gemacht zu werden, philosophisch zu beweisen, daß es keine geistigen Wesen geben könne, die ohne ihre Schuld nicht zu ihrer reinen Vollendung

kommen. Es genügt, wenn wir hier in dieser theologischen Überlegung von der christlichen Hoffnung her denken. Dann aber können wir fragen: Ist darum, weil wir endlich sind, das selige Einverständnis mit dieser Endlichkeit (das zweifellos zur Seligkeit der Kreatur gehört) auch schon (ohne die selige Vollendung aufzuheben) ein Einverständnis mit der endgültigen Unverwirklichtheit meiner realen Möglichkeiten, die doch etwas anderes sind als jene abstrakten Möglichkeiten, die nur der Ausdruck meiner mir von Gott selbst zugemessenen Endlichkeit sind? Daß keiner unselig ist, weil ein anderer seine andere – größere – Seligkeit hat, ist doch noch keine einleuchtende Erklärung dafür, daß man nicht unselig wäre, wenn einem sein eigenes Maß für immer unerreicht bliebe. Dürfen wir nicht gewissermaßen „postulieren", daß Gott alle so führt, daß einer seine vollendete Vollendung finde, wenn er überhaupt die selige Vollendung findet? Wiederum: richtig gesehen, ist dieser Optimismus kein Freibrief für den Leichtsinn. Denn es gibt ein Fegfeuer (ganz schlicht christlich gesagt), und es gibt die Gefahr des ewigen Verlorenseins. Keiner entkommt also der Notwendigkeit (jetzt oder später), sich wirklich mühsam einholen zu müssen, damit wirklich das ewige Leben der volle Ertrag der Zeit sei. Wenn wir bedenken, daß schließlich doch das Gute und das Böse sich nicht wie „mehr" oder „weniger", sondern wie Ja und Nein unterscheiden, obwohl das formell Böse ein Ausfall an einem Seienden ist, dann ist es eigentlich nicht so schwer vollziehbar, daß jedem Leben auf die Dauer seine ganze Wirklichkeitsfülle zuwächst, die in ihm angelegt ist. Und so bleibt nur die Frage, ob sie sich hineinerfüllt in ein absolutes Ja oder ein absolutes Nein zu Gott. Es sind also nur diese beiden Möglichkeiten, nicht aber bloße Kümmerformen eines Lebens dort möglich, wo das Ende ganz gekommen ist. Man kann sich langsamer oder schneller, tätiger oder leidender einholen; für immer hinter sich zurückbleiben – diese bloße Denkbarkeit scheint nicht zur Welt und Geschichte des personalen Geistes zu gehören, die von einem Gott seliger Vollendung geschaffen ist. Wer anders denkt, scheint uns zu sehr von der Erfahrung der materiellen Welt her zu denken. In dieser Welt des Quantitativen freilich gibt es mehr und weniger und kann es gar nicht etwas geben, was nicht auch ebenso gut mehr sein könnte, weil hier (solange es seine Gestalt behält) gar keine Vollendung möglich ist. Wo aber Geist ist und Freiheit, ist Voll-endung. Diese aber ist die vollendete Voll-endung.

Man sage nicht: das Fegfeuer sei doch nur zur Tilgung der noch verwirkten Strafschulden da, es „bessere" eigentlich den Menschen nicht, da er im Jenseits nicht mehr an Gnade wachsen könne. Das Fegfeuer kann durchaus gedacht werden, als die Integration der ganzen vielfältigen Dimensionen des Menschen in die eine (nach dem Tod sich nicht mehr wandelnde) Grundentscheidung des Menschen. Daß diese Grundent-

scheidung aber deswegen, weil der einzelne Akt im Leben des Menschen hinter seiner Möglichkeit zurückbleiben kann, selbst ihr eigenes Maß auch im Ganzen des Lebens nicht immer finde, das wäre zu beweisen, nicht vorauszusetzen als eine unbezweifelbare Tatsache. Wenn man (nur eben bemerkt) der thomistischen Theorie des Wesens und gegenseitigen Verhältnisses von schwerer und läßlicher Sünde ihre innere logische Dynamik läßt, wird man auf eine Ansicht hinauskommen, wie sie uns vorschwebt. Denn die Grundentscheidungen, die über die Richtung auf Gott hin (und so auch über ihr Maß) entscheiden, bauen sich gar nicht eigentlich aus jenen Momenten auf, wie sie in der läßlichen Sünde und den existentiell auf der Seite des sittlich Guten entsprechenden „leichten" Akten gegeben sind. In diesen aber, nicht in jenen Grundentscheidungen als solchen (soweit diese das Ergebnis des ganzen Lebens sind), ist das Mehr oder Weniger zu Hause. Wenn man dagegen sagen wollte, nach den Worten des Herrn sei doch die Liebe zu Gott selbst (und nicht nur ihre sie verwirklichenden und konkretisierenden anderen Verhaltungen), also doch offenbar die Grundentscheidung des Lebens mehr oder weniger „aus allen Kräften und dem ganzen Gemüte" geschehend, so ist zu antworten, das sei für die einzelnen, im Einzelaugenblick des Lebens geschehenden Akte solcher Grundentscheidung, solcher „option fondamentale" zweifellos richtig; aber es sei gerade die Frage, ob beim vollzogenen und geglückten Leben (wenn es so ist) nicht notwendig diese Grundentscheidung dort angekommen sein müsse, wohin zu kommen von ihr ja gerade verlangt werde, daß nämlich Gott wirklich aus ganzem Herzen geliebt werde. Oder ist Gott auch in Ewigkeit mit einer Liebe nicht „aus ganzem Herzen" zufrieden? Und wenn dies nicht der Fall ist: hat man denn aus ganzem Herzen anders geliebt, als man die Möglichkeit solcher Liebe, die einem von Gott aus und von seiner Gnade her zu Gebote steht, wirklich ausgenützt hat? Ist man aber, wenn man so von ganzem Herzen liebt, nicht genau dort, wo man sein soll, bei der Vollendung seines eigenen Daseins, bei einer vollendeten Vollendung?

Und die Sünde?

Bevor wir den Schlußstrich unter unsere Überlegungen zum Trost unserer Zeitlichkeit ziehen, ist auf eine Frage auch noch ausdrücklicher als bisher einzugehen: wie es eigentlich mit unseren bösen Taten in unserem Leben und den „Werken" bestellt sei, die, obzwar nicht in sich böse und schuldhaft, doch in einer Zeit unseres Lebens geschehen, die durchformt war von einer Grundentscheidung gegen Gott, die als „Stand der Sünde" qualifiziert wird? Daß jede Todsünde als solche, in sich betrachtet, das Ganze des Lebens in ein Nein zu Gott hinein zu integrieren sich bemüht, und darum in sich das Entsetzlichste ist, was ein Mensch tun kann, das ist selbstverständlich. Klar ist auch, daß jede solche Tat darum erst recht

hinter den Möglichkeiten geistig personaler (übernatürlicher) Selbstverwirklichung zurückbleibt, die der Mensch an sich gehabt hätte, als er sündigte. Nicht bestreiten kann ein Christ auch die Wahrheit, daß es keine Sünde gibt, die als „notwendig" getan werden dürfte, weil man angeblich nur so der werden könne, der man sein solle und müsse nach dem inneren Gesetz, nach dem man angetreten ist. Mag die „Erfahrung" dem noch so sehr zu widersprechen scheinen: es gibt nichts in der Welt, das für die eigene Selbstvollendung so unumgänglich sein könnte, daß von daher ein Widerspruch zum heiligen Willen Gottes berechtigt und sinnvoll sein kann. Alles, was für den Menschen eine Erfüllung bedeutet, kann auch auf dem Wege zu Gott gefunden werden, auch wenn dieser scheinbar nur in die öden und leeren Wüsten des den Menschen kümmerlich machenden Verzichtes zu führen scheint. Ja, das Letzte und Entscheidende kommt nur an, wenn man es opfert. Aber ist darum die Sünde als konkrete Tat, darum weil sie Sünde ist und nicht hätte getan werden sollen und ihr Ziel auch hätte anders gefunden werden können, nur Sünde, nur leere Sinnlosigkeit? Kein christlicher Philosoph und Theologe kann, will er nicht Manichäer werden, auf diese Frage mit Ja antworten, wenn auch die Moralisten und Prediger gern so tun, als wollten sie eigentlich so antworten. Sünde kann nur sein, weil sie mehr und Besseres ist als Sünde, sonst wäre sie die reine Nichtigkeit, die ungefährlich ist und eben nichts. Auch die Sünde ist darum immer ein Stück echter Wesensverwirklichung, wirklichen Selbstvollzugs, ein Stück des Weges zum wirklichen Ziel (so sehr da die bildliche Vorstellung aus den Fugen gerät). Man müßte sogar sagen: je tiefer und radikaler die Sünde ist, um so mehr setzt der Sünder auch die eigene Person ein und in Vollzug, um so mehr muß er (wenn auch in radikal falscher Richtung) die Möglichkeit des Daseins realisieren. Die Erbärmlichkeit und tiefe Schamlosigkeit der Sünde lebt davon, daß in ihr wirklich das Große der vollzogenen menschlichen Möglichkeiten da ist. Die Tapferkeit, die Verschwendung des Herzens, der Mut zum Wagnis und was sonst immer auch in der Sünde ausgeführt werden muß, damit sie überhaupt sein könne, was um so größer verwirklicht werden muß, je größer die Sünde ist; all das hätte zwar (wenn vielleicht auch in anderer Gestalt und Erscheinungsform) auch ohne Schuld Wirklichkeit werden können und müssen. Dies aber wiederum ändert nichts an der Tatsache, daß es in der Schuld Wirklichkeit geworden ist. Und so bleibt es. Und so geht es dann auch wirklich als Moment der Tat der Person auch in die neue gute Tat, in die Umkehr zu Gott, in die Rechtfertigung ein. Man kann also durchaus auch von einem „Aufleben" der sündigen Vergangenheit, nicht nur von einem „Wiederaufleben" der Verdienste sprechen, die einmal im Stand der Gnade getan und dann durch die Sünde abgetötet worden waren. Es ist also auch nicht so, daß die Zeit der Sünde einfach in Ewigkeit bloße Ausfallserscheinung bliebe. Zwar wird diese Zeit, als

solche für sich betrachtet, immer weniger sein, als wenn sie in Treue und Liebe gegen Gott gelebt worden wäre. Aber wir haben ja schon gesagt, daß so das Leben als Ganzes nicht enden könne, wenn es überhaupt vollendet endet. Das Ende muß die Voll-endung sein, in der auch der Ausfall dieser sündigen Zeit aufgeholt und diese in ihrem positiven Guten, durch die Gnade Gottes erlöst und überhöht in das Leben Gottes hinein, mitintegriert ist in die selige Vollendung, der kein Mangel anhaftet. So, d. h. im Ganzen des vollendeten Lebens gesehen (wenn diese selige Vollendung geschieht), ist auch die sündige Zeit nicht getötet, sondern erlöst und gerettet, eingeschlossen in das Erbarmen Gottes, der nicht bloß auslöschend rettet, sondern er-lösend, „aufhebend" rettet. Dasselbe gilt dann natürlich erst recht von jenen Taten des sündigen Lebens, die in sich nicht schlecht, sondern darum zunächst keinen Vollzug des übernatürlichen Lebens bedeuten, weil sie nicht in der Gnade Gottes getan waren: soweit auch die Verwirklichungen menschlich-personaler Geschichte Auszeugungen des geistigen Menschen waren, gehen auch sie in jenen späteren übernatürlichen Totalvollzug ein, in dem der Mensch sich ganz hineinbringt zu Gott.

Trost der Zeit! Wir verlieren nicht, sondern gewinnen beständig. Zwar weiß das letztlich nur der Glaubende. Aber ist es darum weniger wahr und weniger Trost der Zeit? Das Leben versammelt sich immer mehr, je mehr scheinbar Vergangenheit hinter uns liegt. Je mehr es so scheint, um so mehr haben wir vor uns. Und wenn wir ankommen, finden wir unser ganzes Leben und alle seine eigentlichen Möglichkeiten, den Sinn aller Möglichkeiten, die uns gegeben waren. Es gibt nicht nur eine Auferstehung des Fleisches, sondern eine Auferstehung der Zeit in Ewigkeit. Diese ist nicht das Bleiben eines abstrakten Subjektes, dem es fürderhin gut geht, weil es sich früher einmal in einer vergangenen Vergangenheit ordentlich aufgeführt hat, sondern ist die verwandelte und verklärte Zeit. Wir sind dort und dann zwar nicht Bauer und Papst, Armer oder Reicher, aber man ist das alles auch nicht bloß „gewesen", um nun einfach etwas anderes zu sein, man hat sich selbst nun ganz und ist nicht nur der Rentenbezieher für frühere Verdienste, der nun einer anderen Beschäftigung nachgeht. Denn in allem, was man früher tat, hat man eigentlich doch nur eines getan (wenn es auch mit dem vielen, was man tat, eine Synthese einging, von der es auch in der Vollendung geprägt bleibt): den Versuch, sich selbst ganz zu erreichen mit allem, was in einem war an Natur und Gnade, und dieses eine Ganze ganz in glaubender Liebe in die Unbegreiflichkeit Gottes hineinzugeben. Und dieser Versuch ist nun ganz gelungen. Er schien in allem, was wir davon erfuhren in unserem Leben, immer nur bruchstückhaft zu gelingen. Wir schienen immer wieder auf uns zurückzufallen, auf unsere leere Armut, auf unsere Ohnmacht, auf den kümmerlichen Dilettantismus unserer

Liebe zu Gott. Und was uns auch nur bruchstückhaft gelungen schien, auch das schien wieder spurlos verzehrt in dem Abbau unserer leiblich-irdischen Existenz, den wir unser Leben auf den Tod hin nennen. Das alles aber ist nur die Dunkelheit, in die, als die gemeinsame Situation der Schuld und der Erlösung, als den Raum des Glaubens und der Verzweiflung, der Mensch sein Leben, sich selbst hinein verbergen lassen muß. Darin aber ist er ganz aufbewahrt. Nicht eigentlich nach der Zeit kommt die Ewigkeit, sondern diese ist die vollendete Zeit, aus der Zeit wird unsere Ewigkeit gezeitigt als die Frucht, in der, wenn sie geworden ist, alles bewahrt ist, was wir in dieser Zeit waren und wurden.

CHRISTUS UND MARIA

Dogmatische Grundlagen der marianischen Frömmigkeit

Von Prof. DDr. Hermann Volk, Münster

Das Marianische nimmt im katholischen Bereich einen großen Raum ein, von innen und von außen gesehen. Innerhalb des Marianischen sind offensichtlich zwei Schichten zu unterscheiden: die mariologischen Dogmen und die marianische Frömmigkeit. Beide Schichten sind in unserer Zeit intensiviert. Zu den alten Dogmen von der Gottesmutterschaft und der Jungfrauengeburt haben die letzten hundert Jahre die beiden neuen Dogmen von der Immaculata conceptio und von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel gebracht. Aber auch die marianische Frömmigkeit ist intensiviert. Nicht nur haben Lourdes und Fatima im Bewußtsein vieler Gläubigen eine erhebliche Bedeutung erlangt; die ganze Kirche ist der Mutter Gottes anvertraut, in den Nöten der Zeit wurde und wird der katholischen Christenheit Maria als Zuflucht und Hilfe bezeichnet und die Weihe an das Herz Mariä empfohlen. Diese beiden Schichten, die marianischen Dogmen und die Verehrung der Gottesmutter mit den daran geknüpften Erwartungen, sind nicht ohne weiteres identisch. Die marianische Frömmigkeit besteht nicht nur in der betenden Anerkennung der Gottesmutter um dessentwillen, was die Dogmen nach ihrem formellen Gehalt von ihr aussagen, vielmehr gehören zur marianischen Frömmigkeit Inhalte, welche in den formulierten Dogmen selbst nicht direkt ausgesprochen sind, wenngleich sie ohne Zweifel zum allgemeinen Glaubens- und Gebetsgut der Kirche gehören. Das gilt nicht etwa nur für unsere Gegenwart. Manche Aussagen alter Gebete, etwa der marianischen Antiphonen – „Regina coeli", „Salve Regina", „vita", „spes nostra" –, der lauretanischen Litanei und des Rosenkranzes: „Der dich, o Jungfrau, im Himmel gekrönt hat" –, sind mit den Dogmen selbst nicht unmittelbar gegeben. Während die Dogmen selbst längst abgeschlossene Dinge, das Handeln Gottes an der Mutter Jesu Christi, zum Gegenstand haben, ist die marianische Frömmigkeit wesentlich gespeist von den hohen Erwartungen, die wir mit der vertrauensvollen Anrufung der Mutter Gottes verbinden und zu verbinden geheißen werden. Diese Erwartungen setzen eine gegenwärtige Tätigkeit der Mutter Gottes für uns voraus, wovon in den marianischen Dogmen selbst nicht die Rede ist.

Das gehört zur Eigenart des Marianischen. Nicht nur ist für die mariologischen Dogmen die theologische Methode offensichtlich stark beansprucht; das dürfte für andere und sehr alte Dogmen aber ganz ähn-

lich sein, nur ist es dort nicht so offenkundig. Es besteht jedoch auch eine Aufgabe, den Zusammenhang von mariologischen Dogmen und marianischer Frömmigkeit präsent zu halten. Während es für andere Traktate, etwa für die Sakramentenlehre, besonderer Absicht und Mühe bedarf, um die dogmatischen Aussagen in der Praxis unvermindert zur Geltung zu bringen, bedarf es dagegen besonderer dogmatischer Bemühung, um mit der marianischen Frömmigkeit Schritt zu halten, weil hier das Beten dem Dogma stellenweise voraus ist. Das heißt durchaus nicht, hier stimme etwas nicht oder es sei eine beängstigende Lücke; es bedeutet jedoch, daß wir uns hier die theologische Bemühung nicht ersparen sollen, damit sich weder das Beten vom Dogma noch das Dogma vom Beten löse, daß vielmehr beides sich gegenseitig erhelle.

Die evangelischen Christen wissen natürlich um Inhalt und Umfang unserer Marienverehrung. Es dürfte keine unüberwindliche Schwierigkeit bereiten, einem in unserem Sinne gläubigen Protestanten einsichtig zu machen, daß die mariologischen Dogmen die Ehre Christi nicht nur nicht vermindern, vielmehr ihr dienen, weil durch die Dogmen Maria als die volle und höchste Frucht der wirksamen Erlösungstat Christi beschrieben wird. Die Frage, die an uns gestellt wird, ist aber nicht nur die Frage nach der Berechtigung der hier praktizierten theologischen Methode – diese Frage bleibe hier ganz beiseite –, vielmehr und wenn möglich noch ernster sind wir gefragt, mit welcher Berechtigung Maria in unserer Frömmigkeit quantitativ und vor allem qualitativ diese Stellung einnehmen könne. Wir sind gefragt, wie wir dazu kommen, solche Erwartung an die Marienverehrung zu knüpfen, welchen Sinn es z. B. haben könne, Maria als rettende Zuflucht zu betrachten, wenn Christus selbst doch unsere Zuflucht ist und gegenwärtig für uns tut, was er tut, und wie diese marianischen Erwartungen möglich seien, ohne die Ehre Christi zu schmälern. Christus ist unser Leben, unsere Hoffnung, unsere Zuflucht, unser Herr und König, weil er Gott ist; wie könne Maria uns Leben, Hoffnung und Zuflucht, unsere Herrin und Königin sein, da sie doch nicht göttlich ist? Kann denn uns etwas oder jemand Leben sein, Herr, außer Gott selbst? Während die evangelische Christenheit sich zusammenfindet unter dem Gedanken: Christus, die Hoffnung für die Welt (vgl. 1 Tim 1,1), scheint die katholische Christenheit heutigen Tages mehr oder minder unter den Gedanken gestellt: Maria, die Hoffnung für die Welt.

1. Die Aufgabe

Es ist nicht zu bestreiten, daß die Beweislast hier auf unserer Seite liegt; die Beweislast dafür, daß die Hoffnung, welche die katholische Christenheit auf Maria setzt, keine Infragestellung der Einzigkeit, Einmaligkeit und Totalität Christi ist, daß die Marienverehrung die Ehre Christi

nicht beeinträchtigt, daß Maria kein Endpunkt ist, keine widerchristliche Selbständigkeit neben Christus hat, daß vielmehr der rechte Gedanke an Maria zu Christus führt und daß Christus selbst durch Maria an uns wirksam werden kann. Um unserer selbst und um der anderen Christen willen sind wir zur Auskunft und Rechenschaft verpflichtet über die Grundlagen der innerkatholischen Marienverehrung, wie sie möglich ist und warum hier nicht Christus verdeckt wird. Nur wenn wir überzeugend darzutun vermögen, daß unsere Marienverehrung Christus nichts nimmt, kann wirksam verhindert werden, daß die katholische Kirche bei solchem Umfang des Marianischen schwerer als von der Sache her notwendig als die Kirche Christi und der Apostel erkannt wird. Man kann von Maria auch so sprechen, daß Christus dabei verblaßt. Das ist dann aber ebenso zerstörerisch wie unkatholisch und unmarianisch. Es liegt daher die Aufgabe vor, das in unserer Zeit so gesteigerte Marianische aus dem Zusammenhang mit Christus zu rechtfertigen.

Die Frage nach den Grundlagen der marianischen Frömmigkeit, welcher wir uns zuwenden, meint weder die mariologischen Dogmen, noch die Inhalte und Intentionen marianischer Frömmigkeit im einzelnen. Gemeint sind vielmehr ganz grundsätzlich die Voraussetzungen, die Gründe, warum die praktizierte Muttergottesverehrung legitim ist, die Zusammenhänge, in welchen sie tatsächlich steht. Die gemeinte Aufgabe kann nicht etwa dadurch erfüllt werden, daß man die Marienverehrung in diesem oder jenem zu mindern versucht; es handelt sich jetzt um das rechte Verständnis überhaupt, nicht um mehr oder weniger. Man kann wenig von Maria sagen, und es ist doch falsch verstanden, und man kann sehr viel sagen, und es ist in bester Ordnung. Um diese Ordnung geht es hier. Ordnung aber heißt für uns der rechte Zusammenhang mit Christus. Daher unsere Fragestellung: Christus und Maria. Das Verhältnis zu Christus ist dabei nicht nur ein kritischer Maßstab, es ist zugleich die legitime Basis positiver Möglichkeiten. Es handelt sich uns also um die Erhellung des Zusammenhanges von Christus und Maria, um den positiven Aufweis, daß ganz entsprechend dem katholischen Verständnis von der Offenbarung überhaupt die Stellung Christi durch die in der Marienverehrung zum Ausdruck kommende Stellung Marias nicht beeinträchtigt wird, daß vielmehr durch Christus selbst die Bedeutung der Mutter Gottes für die Zeit möglich und wirklich ist.

Marianische Frömmigkeit schließt unter anderem ein, daß Maria nicht nur in der Menschwerdung als Mutter Jesu Christi eine Bedeutung hat, vielmehr auch in der Erlösung, wenigstens in der gegenwärtigen Erlangung der von Christus verdienten Gnade. Wie ist dies in irgend einem Sinne möglich, da doch Christus eine völlig einmalige und unnachahmliche Stellung hat? Denn was Christus für uns tut und uns bedeutet, das gründet absolut in der wahren Gottheit. Nur weil Christus

ist, der er ist, kann er tun, was er tut, und uns bedeuten, was er uns bedeutet. Darum ist die wahre Gottheit Christi unerläßliche Bedingung und Kriterium des christlichen Glaubens. Nur weil Christus wahrer Gott ist, konnte er uns so erlösen, wie wir erlöst sind, ist Christus uns Herr, König, Leben, Heil und Hoffnung für die Welt. Denn nach dem christlichen Verständnis handelt es sich in Heil und Leben um das Ja Gottes zu uns und um den gnadenhaften Zusammenhang mit Gott selbst, um die in der Ankunft Christi begründete Hoffnung auf die Vollendung der Welt in der Wiederkunft Christi. Christus als der Gottmensch hat uns die Gnade als den heilshaften Zusammenhang mit Gott verdient, Verähnlichung und Vereinigung mit Christus ist auch Inhalt der Heilsgnade selbst. Nun sprechen wir aber von Maria ganz ähnlich wie von Christus selbst. Nicht nur verbinden wir fast immer mit dem „Vater unser" auch das „Gegrüßt seist du, Maria". Wir sagen: Christus ist ohne Sünde, Maria „auch"; Christus ist dem Leibe nach im Himmel, Maria „auch"; Christus ist unser Herr, Maria unsere Herrin; Christus wird gefeiert als König der Welt, Maria als die Königin des Himmels und der Erde; Christus ist uns Leben, Zuflucht und Hoffnung, Maria „auch", und vielfach wird Maria corredemptrix und mediatrix omnium gratiarum genannt. Wie kann Maria so ähnlich wie Christus genannt werden, ohne so ähnlich zu sein, da doch nur Christus selbst wesenhaft Gott und göttlich ist, Maria aber nicht? Die Gottheit Christi kann unter keinen Umständen bagatellisiert werden. Daß Maria in der Heilsordnung nicht ohne Christus, vielmehr nur durch Christus selbst etwas bedeuten kann, ist außer Zweifel. Wie kann sie überhaupt etwas bedeuten, da Maria doch nicht, wie Christus, göttlich ist und Christus uns doch nur bedeutet, weil er ist, was er ist? Das ‚et', das ‚und' und ‚auch' zwischen ‚Christus und Maria': Christus bedeutet uns alles, Maria ‚auch' etwas, erweist sich als das eigentliche theologische Problem des Marianischen.

2. *Das ‚et' als eine Grundform theologischer Problematik überhaupt*

Es ist nicht überraschend, daß das theologische Problem des katholischen ‚Christus und Maria' eben in diesem ‚und' oder ‚auch' liegt. Denn dieses ‚et' stellt eine Grundform theologischer Problematik dar. Das ‚et' besagt hier einen spezifischen Zusammenhang von Verschiedenartigem, und nicht etwa eine Addition von Gleichartigem. Von Problematik muß man sprechen, weil die jeweils ernste Frage besteht, ob es ein ‚et' überhaupt gibt, und weil, wenn es ein ‚et' gibt, dieses jeweils in einem spezifischen Sinn gedacht werden muß, um überhaupt richtig verstanden zu sein. Denn ohne besondere Bemühung und Bedachtsamkeit auf den theologischen Sinn würde das ‚et' etwas bedeuten, was es sonst bedeutet, und das bedeutet es im Theologischen oft nicht. Das theologische ‚et' ist vielfach ein wahres Geheimnis; es besteht zu Recht, man kann es nicht

enträtseln und doch nicht darauf verzichten. Ja, es ist ein Phänomen, ohne dieses komplizierte ‚et' wird die Theologie nicht einfacher; der konsequente Versuch, das ‚et' zu vermeiden, führt zum völligen Zerfall der Theologie, weil ohne dieses ‚et' überhaupt nicht mehr ausgesagt werden kann, was wirklich ist.

Für das ‚et' als Grundform theologischer Problematik lassen sich die Beispiele leicht häufen. Schon das ‚et', mit welchem wir die drei göttlichen Personen verbinden, stellt große theologische Aufgaben. Es ist jedoch so spezifisch für die innergöttliche Wirklichkeit, daß es völlig einmalig ist. Für uns aktueller ist das ‚et' da, wo es Göttliches und Geschöpfliches miteinander verbindet. Das beginnt schon mit dem Verhältnis der Erschaffung zur Zeugung des Sohnes und zur Hauchung des Geistes und gilt dann für das Geschöpf selbst im Verhältnis zu Gott: Gott und Kreatur, geschöpfliches Sein und göttliche Immanenz, causa prima und causa secunda, Herrschaft Gottes und geschöpfliche Freiheit, Glaube und natürliche Gotteserkenntnis, Schrift und Tradition, Gottheit und Menschheit Christi, Kreuzesopfer und Meßopfer, Christus und Kirche, sichtbares und unsichtbares Haupt der Kirche und doch nur ein Haupt, Glaube und Sakrament, Natur und Gnade, Amt und Charisma, Gottesliebe und Nächstenliebe.

Das ‚et' ist auch ein innergeschöpfliches Problem, das im metaphysischen und im physischen Bereich erscheint: Wesenheit und Dasein, Potenz und Akt, Sein und Tun, Substanz und Akzidenz; Materie und Geist, Natur und Person, Mann und Frau. Im Kreatürlichen gibt es gar keine völlige Einheit, hier ist das Eine immer schon auch zwei, weil die Kreatur bei aller Gottebenbildlichkeit kein kleiner Gott ist, vielmehr in allem ähnlich ‚auch' anders ist. Das ‚et' ist in hohem Maße das Problem der Analogie und das Problem der Kreatur schlechthin, in sich und ihrem Verhältnis zu Gott. – Uns beschäftigt hier das Verhältnis Gott und Kreatur. Die hier genannten Fragen sind sehr verschiedenartig und von sehr verschiedenem Gewicht. Es ist jedoch offensichtlich, daß schwierige, aber unvermeidbare Probleme der Theologie die Struktur des ‚et' haben.

Solcher Art ist offenbar auch die Frage: Christus und Maria, ob Maria bei der Einzigartigkeit Christi eine eigene Bedeutung haben könne und was hier „eigen" bedeutet. „Eigen" von der Kreatur gesagt, ist fast nur eine andere Fassung der Frage nach dem ‚et'. So selbstverständlich im christlichen Glauben Gott und Kreatur unvermischbar unterschieden und geschieden sind – selbst in Christus sind Gott und Menschheit nicht vermischt –, so sehr kompliziert sich bei näherem Zusehen die Eigenwirklichkeit der Kreatur; kann doch die Eigenwirklichkeit der Kreatur nur gedacht werden zusammen mit der Immanenz Gottes, ohne daß Gott dadurch ein Teil der Kreatur würde. Dazu muß noch gefragt werden, ob für Kreatur eigenes Sein und eigener Sinn

unterschieden werden müssen, es muß bedacht werden, wie verschieden diese Frage liegt für Natur oder für Person und wie sehr die Verfassung der Kreatur variiert wird durch die verschiedenen theologischen Bestimmungen: was heißt ‚eigen' für Kreatur, für begnadete Kreatur, für den Sünder, für den Erlösten bis hin zur eschatologischen Vollendung: was heißt in der visio Dei kreatureigen, wenn schon von der Gnade überhaupt gilt: ich = nicht mehr ich, Christus in mir (vgl. Gal 1,20). Der Sünder und der Heilige sind in ihrer Ausrichtung völlig entgegengesetzt: der Sünder versucht aus dem Eigenen zu leben, der Heilige versucht in der Gnade aus Gott zu leben, lebt aus Gott. Es ist ja eine der Hauptfragen der Gnadenlehre, was es heißt, für die Eigenwirklichkeit des Menschen, aus der Gnade leben. Nicht aus dem Eigenen leben, vielmehr aus dem Glauben, braucht noch nicht zu bedeuten, vor Gott keine eigene Bedeutung haben. Es zeigt sich aber schon bei dem ersten Blick, daß die Frage nach dem ‚et' und dem ‚eigen' der Kreatur angesichts der Erlösungsgnade sehr differenziert ist und von Fall zu Fall der Klarstellung und besonderen Entscheidung bedarf.

Trotzdem kann man sagen, daß – auf das Ganze gesehen – die katholische Theologie eine große Bereitschaft, ja Tendenz hat, das ‚et' anzuerkennen, während die evangelische Theologie eine starke Tendenz hat, ja sich fast zwingend genötigt sieht, das ‚et' möglichst zu vermeiden. Wie das ‚et' in gewissem Sinne für die katholische Theologie kennzeichnend ist – Karl Barth hatte es das „et des verfluchten Mannes" genannt –, so für die evangelische das ‚sola': sola scriptura, sola fide, sola gratia. Es wäre eine fälschende Vergröberung, wenn man der katholischen Theologie ein gewöhnliches, nicht theologisch qualifiziertes ‚et' nachsagte, wie es andererseits auch eine fälschende Vergröberung wäre, der evangelischen Theologie ein ausschließliches ‚sola' nachzusagen (vgl. W. Stählin, Allein. Recht und Gefahr einer polemischen Formel. Stuttgart 1950). Wie könnte auch ein ‚et' jeglicher Art vermieden werden, ohne einem gefährlichen Theopanismus zu verfallen. Aber wenn auch das katholische ‚et' spezifisch und das reformatorische ‚sola' eingeschränkt ist, liegt hier zwischen katholischem und evangelischem Verständnis der Offenbarung doch eine sehr tiefe Differenz von außerordentlicher Reichweite. Wenn man dahinter kommen kann, warum hier das ‚et' und dort das ‚sola' prävalent ist, hätte man vermutlich eine der Wurzeln für die katholisch-evangelische Differenz; und die theologischen Wurzeln aufzudecken, besteht ein dringendes Bedürfnis.

Das eigentliche Problem liegt in dem Verhältnis der Kreatur zu Gott. Es ist zu fragen nach dem Sein und nach dem Tun, und besonders nach dem Heil der Kreatur vor Gott: was ist das Sein und das Tun und alles ‚eigen' der Kreatur vor Gott, wenn dem Sünder das Heil von Christus kommt? – Das erste Fundament des ‚et' ist darin zu sehen, daß Gott

die Kreatur will und erschafft, also etwas, was nicht mit Gott identisch ist, durch Gott selbst wirklich ist. Damit entsteht die unvermeidliche Notwendigkeit, zu sagen: „Gott und ...“ Das innertrinitarische ‚et‘ ist darum grundsätzlich anders, weil hier der Zusammenhang der gleichrangigen göttlichen Personen innerhalb des einen göttlichen Wesens ausgesagt wird. In der Kreatur will und erschafft Gott aber andersartiges und durchaus nicht gleichwertiges Sein, das nun wegen seiner Andersartigkeit nicht ohne den Sein und Tun ermöglichenden Zusammenhang mit Gott gedacht werden kann. So sehr will Gott die Kreatur, daß wir keinen Fall kennen, in welchem Gott sein erschaffendes Ja zur Kreatur zurücknimmt; selbst in den Endständen versinkt die Kreatur nicht zur Unkenntlichkeit in der Gottesnähe oder Gottesferne. Gott will aber auch, daß die Kreatur tätig sei. Gott schaltet die Kreatur ein, nicht aus. Die Kreatur ist von der Erschaffung her gut, das bedeutet nicht nur, wir können damit etwas anfangen. Es bedeutet vielmehr: Gott kann die Kreatur für seine Ziele einsetzen, und Gott tut das auch. Gott macht nicht alles selbst, allein. Wir sehen nicht, daß Gott etwas tut, was die Kreatur tun könnte. – In der Sünde verweigert sich der Mensch vor und für Gott. Der Sünder versucht in verkehrtem Sinne aus dem Eigenen zu leben und verfehlt gerade darin sein wahres Wesen.

Der Höhepunkt der Einschaltung der Kreatur liegt in der Menschwerdung Gottes und in der Einbeziehung der Menschheit Christi in die Erlösungstat. Gott erlöst die Menschheit nicht durch seinen barmherzigen Willen allein. Die angenommene Menschheit ist instrumentum coniunctum redemptionis. Die unio hypostatica bedeutet zwar einerseits, daß es sich in Christus nicht um die Einbeziehung einer menschlichen Person handelt, andererseits aber doch, eine wie hohe Einheit zwischen Gottheit und Menschheit in Christus wirklich ist.

In Christus ist das ‚et‘ als Problem auf die Spitze getrieben; in der Unvermischtheit der Naturen zeigt sich einerseits, daß Göttliches und Kreatürliches nicht in eins getan werden können, andererseits ist in der Einzigkeit der göttlichen Person für beide Naturen eine unvorstellbare Vereinigung gegeben. Die Ablehnung des Monotheletismus und das vollständige Menschsein Christi sichern, daß die Menschheit Christi in der hypostatischen Union nicht zum Ding wird. Die Menschheit Christi ist in der Erlösungstat voll beansprucht. Christus, durch Maria adamitischer Mensch, verwirklicht als einer von uns den vollen Gehorsam vor dem Vater. Die Unterscheidung und der Zusammenhang von Natur und Person in Christus verliert sich für unser Begreifen in dem Geheimnis der hypostatischen Union, wir vermögen stellenweise nicht mehr zu sagen, was im einzelnen Sache der menschlichen Natur oder Sache der göttlichen Person ist. Wir wahren den Zusammenhang in der Idiomenkommunikation und in den theandrischen Tätigkeiten. Trotz dieses un-

auflösbaren Glaubensgeheimnisses in Christus selbst bleibt aber bestehen, daß nach dem göttlichen Ratschluß die Menschheit Christi und damit die Kreatur aktiv in das erlösende Tun einbezogen ist, von dem Gehorsam Christi bis hin zu dem teuren Preis des Blutes Christi, durch welches wir erkauft sind. Obwohl uns also Gott selbst erlöst, ist das Kreatürliche doch in die Erlösungstat einbezogen.

Das bleibt auch von Bedeutung für die Zuwendung der Erlösungsgnade und für die Erlösungsfrucht selbst. Ohne Christus ist nichts Heilshaftes möglich, und doch tut, erstaunlicherweise, Christus nicht alles selbst und allein. Christus predigt nicht mehr selbst, und Christus tauft nicht. Das müssen die Menschen tun, obwohl es ohne seinen Heiligen Geist absolut unmöglich ist, das Wort Gottes zu verkünden; denn man muß in einem geheimnisvollen Sinne wie Christus werden, um das Wort Gottes zu verkünden. „Ich bin das Licht der Welt" (Joh 8,12) – „Ihr seid das Licht der Welt" (Mt 5,14). Erst mit der Kirche als dem Leib ist Christus als das Haupt der ganze Christus, erst in und mit der Kirche hat Christus seine volle Wirklichkeit und Wirksamkeit.

Die Gnade, die Erlösungsfrucht selbst, ist ein Mysterium wegen der nicht mehr ausdenkbaren Nähe zu Christus und in Christus zu Gott bis zur „participatio divinae naturae". Das hat seinen Grund in der Urbildlichkeit der Gnade der Menschheit Christi für uns. Denn trotz aller Einmaligkeit der Menschwerdung und der unio hypostatica ist die begnadete Menschheit Christi doch das Urbild der Erlösungsgnade, welcher von Christus her eine zwar andersartige, doch faktische Kraft zur unio mit Gott eignet. Wie die Sünde von Gott trennt, so vereint die Gnade mit Gott: ein Haupt, ein Leib. Gnade ist Verähnlichung und Vereinigung mit Gott, communio und unio in demselben und zugleich. Trotz dieser Kraft und Tendenz der Gnade, zu vereinigen, wird die Kreatur in der Gnade aber nicht aufgehoben; Kreatur wird Subjekt von Glaube, Hoffnung und Liebe, Gnade geht ein in Sein, Haben und Tun des Menschen, der Sünder soll gerecht gemacht, die Natur soll verwandelt und erhöht werden, auch wenn dies alles eine geheimnisvolle Einswerdung mit Christus einschließt. Selbst die eschatologische Vollendung erhält die Kreatur und bedeutet nicht ihre Identifikation mit Gott. Denn Gott will, daß sie sei. Wir dürfen uns darum einem „Gott selbst! Gott allein!" nicht anschließen, weder wegen der Unfähigkeit des Sünders, aus eigenem vor Gott zu bestehen oder zum Heil zu kommen, noch aus der strengen Übernatürlichkeit der Gnade und ihrer Tendenz zur unio und communio, woraus man ja ähnlich für ein „Gott selbst! Gott allein!" argumentieren könnte. Wir halten uns lieber an das biblische „Gott alles in allem" (1 Kor 15,28) und „Christus alles in allem" (Eph 1,23) als Grundformel des Katholischen, wenn es eine solche überhaupt gibt, gegen ein ‚sola', das uns häretisch scheint, wie es schon seinerzeit E. Przywara zu seinem

bleibenden Verdienst aufgewiesen hatte. Das „Gott, Christus alles in allem" wahrt, was nicht aufgegeben werden kann, die unvergleichliche Prävalenz Gottes, in welcher die Kreatur doch nicht zum Verlöschen gebracht ist.

Das theologische ‚et' kann leicht als selbstverständlich erscheinen. So ist es jedoch nicht, weil der Mensch sowohl von der Kreatürlichkeit wie von der Gnade her sein faktisches ‚eigen' viel weniger selbstverständlich hat, als es scheint. Die Abhängigkeit der Kreatur von Gott im Sein und im Heil, die nicht ihresgleichen hat, muß in allem ‚eigen' und ‚et' zur Geltung gebracht werden. Das ‚et' muß in seinem gewöhnlichen Sinn durchgreifend variiert und durch eine analogia fidei erst theologisch brauchbar werden. Denn eine Verbindung so ungleicher Glieder wie in: Gott und Kreatur gibt es nicht mehr; das ‚quanta similitudo, maior dissimilitudo' des 4. Laterankonzils (vgl. Denzinger 432) ist die klassische Formulierung: in aller Ähnlichkeit zwischen Gott und Kreatur ist die Unähnlichkeit immer größer als die Ähnlichkeit.

Alles ‚zusammen' von Gott und Kreatur hat die unerläßliche Voraussetzung, daß Gott und der Kreatur nie dasselbe, nie Gleichartiges zugeschrieben wird und dann etwa zwischen Gott und Kreatur geteilt würde. Zwischen Gott und Kreatur wird nie dasselbe geteilt; denn dann wäre die Kreatur, auch bei dem geringsten Anteil, der Konkurrent Gottes. Das ist aber nicht möglich. Wenn Gott die Kreatur einschaltet und nicht das tut, was die Kreatur tut, dann kann die Kreatur auch nicht tun, was Gott tut.

Noch in dem einfachsten kreatürlichen Sein und Tun muß eine innere Schichtung, ein Hingeordnetsein auf das göttliche Handeln in Immanenz und concursus angenommen werden, auf daß Kreatur überhaupt sei oder tätig sei. Alles Kreatürliche bedarf, um zu sein, in Natur und anders, aber erst recht in der Gnade, des Göttlichen selbst, ohne daß dadurch Kreatürliches mit Gott identisch oder Göttliches ein Teil der Kreatur würde. Die Kreatur tut ein und ihr Ganzes, und Gott tut ein und sein Ganzes, damit das Kreatürliche überhaupt sein kann. Dann ist die Kreatur voll eingeschaltet und wird doch nicht der Konkurrent Gottes, weil sie nichts von dem tut, was allein Gottes ist. Denn es gibt wohl ein ‚allein' Gottes, aber kein ‚allein' der Kreatur. Das ‚et' ist dann nicht nur möglich, es ist sogar unentbehrlich, um die Kreatur überhaupt aussagen zu können. Wie von dem natürlichen Sein, so gilt auch für die Gnadenordnung, daß die Kreatur nicht ausgeschaltet wird, weil auch hier durch das ‚et' nicht dieselbe Sache zwischen Gott und Kreatur verteilt wird. So bleibt auch in der Einbeziehung der Kreatur in die Heilsordnung die Ehre Gottes ungeschmälert.

Man kann einwenden, daß so allgemeine Feststellungen einer sattsam bekannten katholischen Bereitschaft zum ‚et' für die Frage: ‚Christus und Maria' noch nicht viel bedeuten können. Gewiß bedarf das Marianische einer besonderen Rechtfertigung. In der allgemeinen Feststellung eines ‚et' im Handeln Gottes liegt jedoch insofern eine Vorentscheidung, als auch das ‚et' der katholischen Mariologie viel früher liegende Voraussetzungen hat. Man könnte bis zur Mariologie eine solche Vorstellung von der Heilswirklichkeit entwickelt haben, daß eine echte Frage nach einer Funktion der Gottesmutter sich praktisch erübrigt, weil es so etwas überhaupt nicht geben könne. Die Entscheidungen, mindestens über die Möglichkeiten, fallen auch im Theologischen oft sehr viel früher, als sie in Erscheinung treten. Andererseits ist uns das vielfache und variierte ‚et' Voraussetzung für die Möglichkeit wie auch eine Einübung in ein etwaiges marianisches ‚et'. Die vorausgeschickten Erwägungen sind nicht überflüssig, weil wir uns hier gewiß werden, daß in dem ‚et' von: ‚Christus und Maria', so wenig es überraschend ist, doch ein spezifisches Verständnis gefordert ist, wie es im außertheologischen Gebrauch nicht nötig und nicht möglich ist; selbst innerhalb des Theologischen ist das Verhältnis von Christus und Maria einmalig und spezifisch. Wollen wir es möglichst deutlich machen, dann ist Maria in ihrem Verhältnis zu Christus und zu uns zu betrachten.

a) Maria im Verhältnis zu Christus

Von vornherein ist klar, daß hier keine Gleichstellung vorliegen kann. Die Funktion Christi ist in seiner Gottheit begründet, und darin ist Christus nicht nachahmbar noch erreichbar. Die Göttlichkeit Christi ist aber für das Handeln Christi notwendig. Darum gibt es in der Erlösungstat selbst, in der Austeilung der Erlösungsgnade und auch in dem Inhalt der Gnade als Heilsbezug auf Christus eine exklusive Einmaligkeit Christi. Überall, wo die Gottheit Christi selbst und unmittelbar beansprucht ist, gibt es ein ‚allein' von Christus. Allein Christus ist unser Leben im Sinne des Ursprungs und des Zieles, als Gott. Die Einbeziehung der Kreatur in die Erlösungstat, in die Austeilung der Gnade und auch die Beanspruchung der Person in der Erlangung der Gnade bedeutet keine Unabhängigkeit, Selbständigkeit, Eigenständigkeit oder Ursprünglichkeit der Kreatur im Heil. Allem geschöpflichen Handeln geht die Gnade Christi voraus; in der Heilswirklichkeit gibt es keine völlige Selbständigkeit neben Christus; alles ‚und', ‚auch', ‚eigen' oder ‚neben' Christus bedeutet nicht eine Unabhängigkeit von Christus.

Die Einmaligkeit Christi wird besonders im Inhalt der Heilsgnade deutlich. Christus ist nicht nur die causa efficiens und in bestimmter Ein-

schränkung die causa exemplaris, Christus ist auch die causa finalis der Gnade. Gnade ist Eingliederung in Christus, bis zur participatio divinae naturae; Christus ist das Endziel, und es gibt kein anderes als Christus, und in Christus der Vater selbst. Wenn Maria unsere Mutter genannt wird und ist, dann ist das nicht etwa eine Gleichstellung mit Gott Vater; und wenn sie genannt wird die Mutter der Gnade, dann heißt das nicht, in ihr sei die Gnade ursprünglich, sie sei uns so Quelle der Gnade wie Christus selbst. Die marianischen Dogmen schließen allesamt derartige Gedanken theoretisch und ebenso auch praktisch aus, weil diese Dogmen alle das zuvorkommende Gnadenhandeln Gottes an ihr zum Inhalt haben. Gnade ist Heilszusammenhang mit Christus, und, was auch sei, nicht im gleichen Sinne mit Maria. Ewiges Leben ist Leben von Gottes Art, weil Gnade und inhabitatio, gratia creata und increata untrennbar miteinander verbunden sind, wie auch dieser Zusammenhang dann näherhin zu denken ist. Nur Gott selbst kann Kreatur mit sich so in Vereinigung bringen, wie es in der Gnade wirklich ist, wobei Vereinigung keine unterpersonale Kategorie ist. Darum kann auch Gnade nicht bedeuten, genauso mit Maria ein Herz werden, wie sie Eingliederung in Christus ist. Mit Maria in ihrer Gesinnung ist eine unbegrenzte moralische Einheit denkbar und uns aufgegeben; die Einheit mit Christus ist aber mehr als eine moralische, weil bei allen Unterschieden der Gnade von der hypostatischen Union Gnade doch mehr als eine moralische Einheit mit Christus ist. Darum gibt es wohl ein Sakrament des Leibes und Blutes Christi; aber Maria ist uns nicht ein Sakrament. Alle Hinordnung auf Maria endet darum nicht in ihr, sie führt durch Maria und ihrem Sinn gemäß weiter auf Christus selbst.

Bei dieser Unvergleichlichkeit Christi bedeutet das hier legitime ‚allein' – Tu solus Sanctus, Tu solus Dominus, Tu solus Altissimus, Jesu Christe – nicht die Ausschließung der Kreatur überhaupt und Mariä im besonderen. Die grundsätzliche Einbeziehung der Kreatur ist gegeben in der Menschheit Christi. Denn diese besagt ja nun, daß in Christus Gott nicht mehr allein handelt. Wenn auch in Christus nur göttliche Person ist, so handelt hier die göttliche Person erlösend doch mit der Einbeziehung der Menschheit. Die Menschheit Christi ist hier nicht eine Geringfügigkeit; sie ist nicht nur Offenbarung oder Hülle der Gottheit, vielmehr ist die Menschheit mit der Gottheit nun in allem bleibend verbunden. „Christus ist mit beiden Naturen zugleich das Haupt der ganzen Kirche" (Mystici corporis, Freiburg 1947, S. 93), und diese Weise der Erlösung fortführend ist Christus erst mit der Kirche der „ganze Christus". Wenn die angenommene Menschheit für Christus eine Äußerlichkeit wäre, könnte es nie und nimmer ein und das heiligste Sakrament des Leibes und Blutes Jesu Christi geben; dann müßten Leib und Blut verspiritualisiert und zum Symbol der Person werden, statt Inhalt des

Sakramentes zu sein. Die Erlösungstat müßte sich ausschließlich im Gehorsam vollziehen, der zuletzt nur der des Sohnes zum Vater wäre, und nicht auch in der Hingabe von Leib und Blut, wie es die Schrift so nachdrücklich sagt. Nie und nimmer kann die Kirche Leib Christi sein oder überhaupt Wichtigkeit haben, noch kann die Gnade Eingliederung in den Leib Christi sein, wenn nicht die Bereitschaft besteht, die Menschheit Christi zu Christus als Ursprung und als Ziel der Gnade hinzuzunehmen. Dies alles ist aber nur so, weil Gott so unser Heil wirken wollte und wirkt.

Im Sinne solchen Handelns ist durch Christus auch Maria in sein Heilshandeln eingeschaltet. Wir meinen also nicht, daß durch uns oder durch die Kirche Maria eingeschaltet wird; auch nicht erst von sich aus hat Maria sich eingeschaltet; vielmehr durch Christus ist Maria in das vergangene und gegenwärtige Heilshandeln einbezogen. Am deutlichsten ist Maria einbezogen als die Mutter Jesu Christi. Daß damit aber nicht nur eine leibliche Funktion gemeint ist, vielmehr die ganze Person, ist erkennbar an der gesamten Gnadenausstattung, in welcher die Person geheiligt und qualifiziert wird. Daß mit der Gottesmutterschaft eine universale Funktion im vergangenen und auch im gegenwärtigen Heilshandeln Christi verbunden ist, ist sicherer Besitz der Theologie wie der Frömmigkeit. Welches im einzelnen Inhalt und Umfang dieser Funktion ist, das ist noch nicht in jeder Hinsicht geklärt. Darum geht es auch uns nicht, sondern um die Grundlagen. Alle sind sich einig, daß Maria mit Recht unsere Mutter genannt wird, Königin, Hilfe und Zuflucht der Christenheit.

Das ist möglich, weil nach der Weise, in der Christus handelt – er selbst bestimmt die Weise, wie er seine Ehre sucht –, Heil nicht nur die Rettung des einzelnen oder der vielen einzelnen durch den Anschluß an Christus ist. Heil heißt auch, eine Bedeutung für den nächsten und für das Ganze gewinnen. Heil ist eine soziologische oder ekklesiologische Größe. Sünde löst die Zusammenhänge, die Gnade schafft die Zusammenhänge wieder, nicht nur mit Gott, auch mit den Menschen, mit allem. Grundgelegt ist dies wiederum durch Christus, in der stellvertretenden Genugtuung, in welcher der Sünder durch Christus als „den Gerechten" gerettet wird. Diese Weise Christi zieht sich durch die ganze Heilswirklichkeit. Gnade ist der Zusammenhang aller mit Christus und untereinander zum Leibe Christi. In ihm wirkt alles auf alles; hier fällt die Isolierung, welche aus der Sünde kommt, weg. Wären zehn Gerechte in Sodoma gewesen, dann wäre die Stadt gerettet worden; sicherlich nicht „durch" diese zehn Gerechten, vielmehr durch die Barmherzigkeit Gottes. Diese aber fordert und beansprucht hier diese zehn Gerechten, so sehr sie auch durch Gott selbst Gerechte sind. – Neutestamentlich wird dies deutlich ausgesagt, z. B. in Kol 1,24: „So freue ich mich denn

der Leiden, die ich für euch erdulde, und ergänze damit in meinem Fleische, was an dem Leiden Christi noch zu ergänzen ist, für seinen Leib, die Kirche." Das kann unmöglich bedeuten, Christus habe zu wenig gelitten – überfließend sind wir erlöst –, oder das Leiden Christi könnte durch Gleichartiges ergänzt werden. Es muß vielmehr bedeuten, daß nach dem Willen Christi die Leiden des Apostels mit dem Wirksamwerden der überfließenden Erlösungstat Christi in einem effektiven Zusammenhang stehen. Das heißt, daß generell die Kirche für die Kirche, die Glieder für die Glieder bedeutsam sind im Wirksamwerden der verdienten Erlösungsgnade.

„Mystici corporis" sagt davon: „Man darf nicht glauben, daß Christus, unser Haupt, weil er eine so überragende Stellung einnimmt, nicht nach der Hilfe seines mystischen Leibes verlange. Denn auch von diesem gilt, was Paulus vom menschlichen Organismus sagt: ‚Das Haupt kann nicht zu den Füßen sprechen: Ich bedarf eurer nicht' (1 Kor 12,21). – Es ist offenkundig, daß die Christgläubigen unbedingt der Hilfe des göttlichen Erlösers bedürfen, da Er selbst sagte: ‚Ohne mich könnt ihr nichts tun' (Joh 15,5), und da nach des Apostels Ausspruch jeder Zuwachs beim Aufbau dieses mystischen Leibes von Christus, dem Haupte, sich herleitet. Jedoch muß auch festgehalten werden, so seltsam es erscheinen mag, daß Christus nach der Hilfe seiner Glieder verlangt. ... Das geschieht nicht aus Bedürftigkeit und Schwäche, sondern vielmehr deshalb, weil Er selber zur größeren Ehre seiner makellosen Braut es so angeordnet hat. Während er nämlich am Kreuze starb, hat er den unermeßlichen Schatz der Erlösung seiner Kirche vermacht, ohne daß sie ihrerseits dazu beitrug. Wo es sich aber darum handelt, den Schatz auszuteilen, läßt er seine unbefleckte Braut an diesem Werke der Heiligung nicht nur teilnehmen, sondern will, daß dies sogar in gewissem Sinne durch ihre Tätigkeit bewirkt werde. Ein wahrhaft schaudererregendes Mysterium, das man niemals genug betrachten kann: daß nämlich das Heil vieler abhängig ist von den Gebeten und freiwilligen Bußübungen der Glieder des geheimnisvollen Leibes Jesu Christi, die sie zu diesem Zweck auf sich nehmen, und von der Mitwirkung, die die Hirten und Gläubigen, besonders die Familienväter und -mütter, unserem göttlichen Erlöser zu leisten haben" (a.a.O. S. 45 f.).

Gibt es das aber überhaupt, ist dies ein von Christus selbst in seinem Heilswillen gegebener Zusammenhang, dann gilt dies auch von Maria, und von ihr in besonderem Maße, weil sie unter allen Menschen in einer einmaligen Weise in die Verwirklichung der Erlösung einbezogen ist und dieser Einbeziehung auch personal entsprochen hat. Sie war ohne persönliche Sünde heißt nämlich, sie hat sich dem anspruchsvollen Willen Gottes nicht versagt; sie hat nie gefehlt, wo Gott sie erwartete. Sie war die „Sklavin des Herrn". Sie hat nicht nur im einzelnen dem Willen

Gottes entsprochen, sie hat sich vielmehr ganz als Person Gott hingegeben und von dieser Mitte aus in vollem Glaubensgehorsam das einzelne getan, während wir leicht an Stelle der Einheit und Ganzheit der Person die einzelne Tat setzen und damit einem gesetzlichen Mißverständnis des Evangeliums zu verfallen drohen. Indem Gott ihr also eine besondere Stellung gibt und Maria ihr in der Gnade Gottes entspricht, erlangt sie ihre universale Bedeutung in der Heilswirklichkeit, die wir durch Dogma und Frömmigkeit auszusagen und anzuerkennen trachten.

Diese Bedeutung ist für Maria etwas Wirkliches und Eigenes, aber nicht etwas Ursprüngliches, weil Erlösung ja bedeutet, daß Christus uns an dem Seinen partizipieren läßt. Christus schaltet die Kreatur in der Heilsverwirklichung ein, auch als Person, um in ihr und durch sie sein Eigenes zu tun, wenn die Kreatur dem Sinn der Gnade entsprechend ihr Eigenes im Eigenen Christi sieht. In solchem Verständnis ist auch corredemptrix und mediatrix möglich. Die theologische Frage liegt eigentlich nicht davor, sondern darin: wie es recht gedacht werde.

In diesem Sinne ist auch die Parallele Adam–Eva = Christus–Maria zu verstehen. So naheliegend diese Parallele einerseits ist, so ist doch unverkennbar, daß Christus und Maria nun unter ganz anderen Bedingungen in Zusammenhang gebracht werden als Adam und Eva. Denn der zweite Adam ist ja gegen den ersten Adam in einer exklusiven Weise verändert. Der zweite Adam ist nun göttlich, die zweite Eva aber nicht; und darin gibt es keine Verminderung des Unterschiedes. Darum muß das Verhältnis der zweiten Eva zum zweiten Adam neu durchgesehen werden, es muß ja nun anders sein als das der ersten Eva zum ersten Adam. Daß aber trotzdem eine Parallele besteht, daß durch die Göttlichkeit des zweiten Adam nicht jeder Zusammenhang und jede Bedeutung der zweiten Eva für den zweiten Adam entfällt, eben dies ist das Phänomen im Heilshandeln Christi, welches das ‚et' auffaßt und wahrt. Man kann nämlich nicht folgern: Maria ist soviel weniger als Eva, wie Christus mehr ist als Adam. Trotz der Einmaligkeit Christi ist das Ganze der Erlösung nicht umfaßt in dem: Gott selbst! Gott allein! Es kann durchaus sein, daß die Erlösung die Bedeutung der Erlösten innerhalb des Reiches Gottes steigert und nicht mindert, weil die Erlösung einschaltet und nicht nur ausschaltet, verwandelt und – trotz allem! – nicht neu erschafft.

Ohne Zweifel gibt es im erlösenden Handeln Gottes ein legitimes: Gott selbst! Gott allein!, vor allem in dem uranfänglichen Ratschluß zur Erlösung aus der Barmherzigkeit Gottes. Aber angesichts der Menschwerdung und der damit gegebenen Beanspruchung der Kreatur schon nicht mehr in der Durchführung dieses Ratschlusses, und erst recht nicht in der Beschreibung der Erlösungsfrucht. Denn Gnade ist wohl einer-

seits Einbeziehung in Christus bis zu einer Art Einswerdung mit Christus in der Einheit von Haupt, Leib und Glied; aber Gnade ist auch und in demselben Maße Verwandlung der Kreatur innerhalb ihrer bleibenden Kreatürlichkeit. Das sozusagen monophysitische Mißverständnis der Erlösungsfrucht, es handle sich in der Kirche eigentlich nur um das Haupt, und nicht um den Leib, und in der Gnade um die Einswerdung mit Christus und damit um Christus und letztlich um Gott selbst, und nicht auch um die Verwandlung der Kreatur, ist als falsch zu erkennen durch das „unica formalis causa (iustificationis) est iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit" des Tridentinums (Dz 799), ohne daß damit der unlösbare Zusammenhang von Erlöstem und Erlöser auch im Heile selbst, von gratia creata und increata übersehen und das Geheimnis der Gnade selbst preisgegeben wäre.

Was von der Heilsfrucht im allgemeinen gilt, das gilt auch von Maria und umgekehrt. Maria ist die Höchsterlöste, sie ist ungeschmälert die Frucht der Erlösung, diese kann darum in ihr gut erkannt werden. Die strukturelle Ähnlichkeit von Maria, der Kirche und jedem Erlöstem ist wechselseitig erhellend. Maria die Höchsterlöste, dies öffnet nicht etwa allem Beliebigen Tür und Tor. Beliebig ist da gar nichts; wir suchen vielmehr Maria zu erkennen in ihrem Unterschied und in ihrem Zusammenhang wie mit Christus so auch mit uns.

b) Maria im Verhältnis zu uns

Wir können und müssen Maria mit uns vergleichen; müssen wir doch uns zur Beschreibung der Gnade selbst mit der Menschheit Christi vergleichen. Einerseits ist Maria mit uns völlig gleich, andererseits ist von ihr Einzigartiges und darum Unterscheidendes auszusagen; beides ist zu beachten. Maria ist Geschöpf wie wir und miterlöst in der einen Erlösungstat und Erlösungsgnade Christi; Maria ist mit Glied am Leibe Christi. In der Grundstruktur durch Geschöpflichkeit und Erlöstheit steht Maria auf unserer Seite, ist sie ohne Abstrich uns gleich. – Andererseits ist Maria als die Mutter Jesu Christi völlig einmalig und unwiederholbar vor uns ausgezeichnet. Mit der Gottesmutterschaft sind als Bedingung und Folge einmalige Gnaden verbunden, wie sie in den marianischen Dogmen bis hin zur assumptio ausgesagt werden, so daß Maria, wenn auch erlöst und dadurch uns gleich, doch die Höchsterlöste ist und sich dadurch von uns unterscheidet. Wir sind von der Erbsünde befreit, Maria ist vor der Erbsünde überhaupt bewahrt; uns werden die persönlichen Sünden vergeben, Maria hat in der Gnade Gottes nie solche getan; uns ist die Auferstehung des Leibes verheißen, Maria ist schon dem Leibe nach in den Himmel aufgenommen; in jedem Erlösten wohnt Christus durch die Gnade, Maria war in einmaligem Sinne die Wohnung Gottes

und hat in der Mutterschaft besondere Nähe zu Christus, ihrem Sohn; jedes Glied am Leibe Christi hat auch Aufgaben über sich hinaus, Maria hat als Mutter Gottes eine besondere Funktion am Ganzen und für alle. So ist Maria wie wir und eben darin doch von uns verschieden.

In dem Beten der Kirche kommt das Gemeinsame und der Unterschied deutlich zum Ausdruck. Wo im Ordinarium missae die Heiligen genannt werden, da wird auch Maria genannt; immer zuerst, aber nie allein. Besonders aufschlußreich ist dafür wie für das ‚et' überhaupt das Confiteor mit seinen zahlreichen ‚et'-Verbindungen, von Gott dem Herrn bis hin zu den Brüdern. Diese ‚et' sind natürlich nicht gleichartig; hier ist nicht Maria so mit Gott verbunden wie Johannes der Täufer und die Apostel mit Maria. Aber wenn selbst im Bekenntnis der Sündigkeit mit Gott dem Herrn noch die Kreatur oder genauer die Glieder am Leibe Christi genannt werden können, dann steht Maria an der Spitze, jedoch gehören die anderen auch dazu. In der grundsätzlichen Gleichheit mit uns dürfte ein bestimmter Ton der Vertrautheit in der Muttergottesverehrung begründet sein; wir sprechen und beten zur menschlichen Mutter Gottes mit Recht anders als zu dem Mensch gewordenen göttlichen Sohne. Maria ist nicht im mindesten weggerückt aus der Basis der Kreatürlichkeit und Erlöstheit; ganz innerhalb dieser Basis werden an ihr als der höchsterlösten Kreatur Kreatürlichkeit wie Erlösungsgnade besonders deutlich.

Das katholische Marienbild ist in Dogma und Frömmigkeit in gleicher Weise wesentlich bestimmt durch die Sündenlosigkeit der Gottesmutter. In der praeredemptio, in welcher bei ihrer Empfängnis die Erlösungsgnade der Sünde schon zuvorkommt, ist Maria vor der Erbsünde bewahrt, und durch ihr Leben hindurch ist sie auch von der persönlichen Sünde frei geblieben, was ein vollständiges, aktives Eingehen auf den Willen Gottes in allem einschließt. Dadurch ist Maria als Erlösungsfrucht und nicht, wie Christus als Erlösungsursache, das einzige, vollständige und positive Gegenbild des Sünders. Die Sünde ist der einzige Widerpart Gottes, Christi und der Erlösungsgnade. Es ist eine besonders wichtige Aufgabe der Theologie, die überethische Dimension der Sünde und die überethische Destruktion der Kreatur durch die Sünde zu beschreiben. Die Sünde auch nur gehabt zu haben, das hat noch tiefgreifende Folgen, das zwingt noch in den Tod (Röm 8,10). Was heißt dann aber, in keiner Weise sündig zu sein, keinerlei Sünde auch nur gehabt zu haben? Wenn die Sünde so destruktiv ist, ohn-mächtig, ja tot macht für das Reich Gottes, wozu er-mächtigt und bestimmt die Sündenlosigkeit mit der ihr zugeordneten Gnade als Bedingung und dem entsprechenden Eingehen auf den Willen Gottes in allem? Zum theologischen Verständnis der Gnade, des Menschen und des Reiches Gottes gehört der beängstigende Verdacht, daß durch unsere Sünde unheimlich

viel an Verherrlichung Gottes, am Wirksamwerden der Gnade und am Wirklichwerden des Reiches Gottes verhindert wird, weil Gott auch in der Heilsverwirklichung die Kreatur ein- und nicht ausschaltet. Dann gehört es aber auch zum theologischen Verständnis unserer Situation, daß unübersehbar vieles möglich ist an Funktion und Bedeutung im Reiche Gottes und in der Welt, das da wirklich wird, wo der Mensch als Knecht auf die Gnade wahrhaft eingeht. In solchem Verständnis der Heilswirklichkeit ist das katholische Marienbild bestimmt sowohl durch die Würde der Gottesmutterschaft, wie auch durch ihre völlige Sündenlosigkeit aus Gnade zu immer neuer Gnade. So ist das Marianische in den dogmatischen Aussagen wie in der Frömmigkeit das positive Gegenbild zur Sündenlehre und wahrt deren Funktion durch das konkrete Herausstellen der Erlösungsfrucht an Maria als der Höchsterlösten.

Für das rechte Verständnis des Marianischen wie auch der Erlösung ist es besonders aufschlußreich zuzusehen, wie bei Maria innerhalb des mit uns grundsätzlich völlig Gemeinsamen die Gnade, die Sündenlosigkeit und das völlige Eingehen auf den Willen Gottes sich darstellen. Dies sei aufgewiesen als Beispiel an ihrem Glauben, ihrem Leben als Pilgerstand und an ihrer Funktion im Reiche Gottes.

aa) Maria als mater fidei

Es läßt sich nicht übersehen, daß Christus im Evangelium Maria nie als seine Mutter angesprochen noch sie deshalb besonders ausgezeichnet hat. Nicht einmal vom Kreuze spricht er sie als seine Mutter an; da macht er sie vielmehr zur Mutter von Johannes und von uns allen. Wo seine Zuhörer ihn auf seine Mutter und auf seine Verwandten hinweisen in der Erwartung besonderer Beachtung – „Deine Mutter und deine Brüder stehen draußen und wollen dich sprechen" –, da erwidert er: „Wer ist meine Mutter und wer sind meine Brüder? Dann streckte er die Hand über seine Jünger aus und sprach: Seht da meine Mutter und meine Brüder! Denn wer den Willen meines Vaters im Himmel tut, der ist mir Bruder, Schwester und Mutter" (Mt 12,46ff.). Und auf den Lobruf der Frau: Selig der Leib, der dich getragen hat!, antwortet er: „Selig, die das Wort Gottes hören und es befolgen" (Lc 11,28). Der Erwartung der Juden, Mutter und Verwandte hätten schon um der Verwandtschaft willen Vorrechte, gibt Christus hier keinerlei Raum; vielmehr stellt Christus den Glauben, der jedem möglich gemacht wird, neben, ja über die pure leibliche Verwandtschaft.

Es wäre absurd, darin die Mutterschaft Marias abgewertet zu sehen oder eine Alternative anzunehmen: entweder hat das eine Bedeutung oder das andere. Der Glaube ist nämlich kein Gegensatz zur Gottes-

mutterschaft, er ist vielmehr dafür in höchstem Maße vorausgesetzt und steckt darin. Denn es gibt überhaupt nichts Geistliches, im Reiche Gottes positiv Bedeutsames ohne den Glauben. Maria ist in der Beanspruchung zum Glauben uns gleich, in der Entsprechung aber als Bedingung der Gottesmutterschaft und der Sündenlosigkeit uns über.

Die Schrift selbst betont, daß Maria in der Verkündigungsszene im Glauben beansprucht ist: „Selig bist du, daß du geglaubt hast" (Lc 1,45). Dieser Glaube muß liegen in dem „ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum". Hier ist nicht nur geglaubt, daß Gott alles erfüllen werde, was der Engel verheißen; als Magd, ja als Sklavin des Herrn gibt sie sich hiermit vorbehaltlos in die Verfügung des Herrn. Sie verfügt über sich selbst auf Gott hin; nicht nur über dieses oder jenes Tun, vielmehr in einem umfassenden und durchdringenden Grund- und Totalakt lückenlos über sich selbst als Person. Glaube ist hier das Gegenteil des cor curvatum in seipsum. Glaube heißt, und dem ist hier voll entsprochen: nicht mehr sündig aus dem Eigenen, aus sich selbst leben wollen, vielmehr die totale Hinwendung auf Gott als das kreatürlich eigene Leben anerkennen, Gott als Leben haben. Dieser Glaube aus Gnade ist demnach ein Verfügen über sich selbst zur Hinwendung auf Christus. Darin liegt deutlich ein Element des Gehorsams und der Liebe: fides caritate formata.

In solchem Glauben wird anerkannt, daß man vor Christus nicht mehr in Zuschauerhaltung bleiben kann; Glaube ist vielmehr ein so umfassendes Verfügen über sich selbst, daß darin nichts ausgelassen wird oder selbständig, unabhängig von Christus und eigenständig bleiben will. „Glaube ist das feste Vertrauen auf das, was man erhofft, die Überzeugung von dem, was man nicht sieht" (Hebr 11,1), reicht darum allein nicht hin zur Kennzeichnung des biblischen Glaubensbegriffes. Dazu gehört dies, aber noch mehr. Nach Joh 6,35 ist Glaube auch heilshafte Begegnung mit Christus selbst: „Wer zu mir kommt, den wird nicht mehr hungern; und wer an mich glaubt, den wird nicht mehr dürsten." „Glauben" und „zu Christus kommen" sind hier parallel. Glaube als pures Wissen von Gott ist nach Jak 2,19 nicht heilshaft; solchen Glauben haben auch die bösen Geister und zittern. Aber nach Röm 3,22 haben wir „die Rechtfertigung durch Gott auf Grund des Glaubens an Jesus Christus, und zwar für alle, die glauben". Einem reinen Glaubenswissen oder Wissensglauben kann man nie und nimmer rechtfertigende Kraft zuschreiben, dazu muß Glaube Begegnung mit Christus selbst sein. Solcher Glaube ist erst der volle Glaube, „durch welchen Christus in unseren Herzen wohnt" – nach Eph 3,17 –. Zuschauerhaltung ist hier nicht mehr zur Wahl gestellt. Glaube ist hier Begegnung mit Christus und schließt die Liebe ein: „In Christus hat nur der Glaube Wert, der sich in der Liebe auswirkt" (Gal 5,6).

Für solchen Glauben ist aufschlußreich als biblisches Beispiel Petrus, der aus dem Boot steigt. Mt 14,28ff.: „Herr, wenn du es bist, so heiße mich zu dir über das Wasser kommen. Er sprach: Komm! Petrus stieg aus dem Boot und wandelte über das Wasser, um zu Jesus zu kommen." Es handelt sich hier für Petrus nicht nur darum, durch ein Wunder gewiß zu werden, daß es der Herr ist. Dazu konnte Petrus auch auf dem Wasser um das Boot gehen und wieder einsteigen; dann wüßte er wohl, es ist der Herr, aber bliebe, wo er war: Zuschauerhaltung. Hier aber ist es anders! Wenn es der Herr ist, dann gilt es, zu ihm zu kommen, selbst über das Wasser. Aber um dies zu können, muß Petrus sich selbst einsetzen und nicht nur etwas tun. Zu probieren ist hier nichts; er kann des Herrn nicht anders gewiß werden, als daß er sich selbst aufs Spiel setzt, selbst aus dem Boot auf das Wasser tritt. Statt Zuschauerhaltung ist hier ein „existentielles" Verfügen über sich selbst verwirklicht. Wo dieses auf Christus hin wirklich wird, da ist durch dieses Neue das Alte verwandelt, wie ja der volle Glaube, der in der Liebe tätig wird, eine zwar verborgene, aber doch durchgreifende Verwandlung des Menschen ist. Nur so wird das Leben geistlich; dieser Glaube ist die unerläßliche Bedingung für alles Pneumatische, weil der Mensch nur so die der begnadeten Kreatur gemäße Weise realisiert, „eigen" und „er selbst" zu sein, indem er in und mit der Gnade sein Eigenes in der Hinordnung auf Gott anerkennt und erlangt, ohne damit von sich zu kommen oder mit Gott verwechselt zu werden.

Diesen Glauben setzt Christus einer selbständigen Bewertung der Mutterschaft ohne Glauben durch die Juden entgegen. Dieser Glaube ist kein Gegensatz zur Mutterschaft, er ist vielmehr ihre Bedingung, mit der Gottesmutterschaft durch ein unlösbares ‚et' verbunden. Diesen Glauben realisiert Maria in der Verkündigungsszene uneingeschränkt, er zieht sich durch ihr ganzes Leben. Ihr Glaube wird nicht immer weniger, ihr Glaube wird immer noch mehr beansprucht, denn ihr Leben als das der Mutter Gottes ist noch viel unwahrscheinlicher als das eines jeden Christen. „Sie verstanden nicht, was er ihnen damit sagen wollte. ... Seine Mutter bewahrte alle diese Dinge in ihrem Herzen" (Lc 2,50f.). Trotz ihrer einmaligen Würde wird, wie für uns, in dieser Zeit bis hin unter das Kreuz und in die Geschichte der Kirche auch ihr Glaube nie zum Schauen.

Wir müssen mit den Aposteln und dem Mann im Evangelium sagen: Ich glaube, Herr, aber hilf meinem Unglauben! Von Maria gilt dies nicht. In allen Rätseln und Dunkelheiten sehen wir sie nie schwach im Glauben, nie wird sie, wie die Apostel „Kleingläubige" genannt. Wenn auch unerwähnt, müssen wir in ihr doch den Glanzpunkt in der „Wolke" der Glaubenszeugen (Hebr 12,1) sehen. Weil sie für all ihre Würden und Funktionen als die Glaubende beansprucht ist, können wir Maria um-

fassend kennzeichnen als die Glaubende schlechthin. Wir können Maria nennen die Mater fidei, die Mutter des Glaubens. Und indem wir sie verehren als die Mutter des Glaubens, verehren wir sie zugleich als die Mutter des glaubend empfangenen Heiles.

bb) Pilgerstand

Mit dem Glauben als Grundbestimmung ist das ganze Leben der Gottesmutter wie das unsere als Pilgerstand gekennzeichnet, als Vorläufiges, aber Entscheidendes, und dadurch bedroht, daß die Macht Gottes und die Herrlichkeit der Gnade nur beschränkt deutlich werden, so daß wir auf Glaube und Hoffen angewiesen bleiben. Es ist jedoch sehr wichtig, daß wir ob der Verborgenheit des Göttlichen und Christi den Pilgerstand nicht als Infragestellung der kraftvollen Erlösungstat Christi und seiner Hinwendung zu uns zu deuten beginnen. Man könnte leicht erwarten, daß die mit der überschwenglichen Erlösungsgnade zuteilgewordene Gottesnähe das Leben uns auch in gleichem Maße erleichtere. Wir für uns vermögen nicht leicht zu unterscheiden, was von der Last des Lebens wir unserer Sündigkeit und Glaubensschwäche und was wir der Weise, wie Gott an uns die Erlösungsgnade wirksam werden läßt, zuzuschreiben haben. Da schauen wir gespannt auf Maria, ob nicht wenigstens bei ihr als der Höchsterlösten und völlig Sündenlosen das Leben einen anderen Charakter annehme.

Da sehen wir, daß auch für ihr Leben der Charakter des Pilgerstandes in keiner Weise gemindert ist. Auch sie muß im Glauben und Hoffen leben, auch sie schaut nicht Gott und seine verborgene Wirksamkeit. Auch ihr Deuten des Lebens ist in der Zeit „unklar und Stückwerk", ja ihr Leben ist unerwartet schwer. Es gibt gewiß die Freuden Mariä – man denkt an das Magnificat –, es gibt auch nicht minder die Schmerzen Mariä. Sie ist unter dem Kreuze ihres Sohnes die Königin der Märtyrer geworden. Im Bilde der Schmerzensmutter ist Maria uns besonders vertraut, wie viele Wallfahrtsbilder solchen Inhaltes zeigen; „Christi Mutter stand mit Schmerzen bei dem Kreuz und weint von Herzen, als ihr lieber Sohn da hing", hat vielleicht die Gläubigen schon mehr getröstet als all ihr eigenes Erfinden zusammengenommen. Erwähltsein, Heiligkeit schließt also das Leiden in der Zeit nicht aus; das Leid ist kein eindeutiges Zeichen der Gottesferne oder der Ungnade Gottes, wenn auch Zeichen des Pilgerstandes. Der Grund dafür ist die Urbildlichkeit Jesu Christi für alle Erlösungsgnade. Wie Christus als der menschgewordene und geliebte Sohn des Vaters in zwei verschiedenen Weisen gelebt hat, so auch der Gläubige. Die Erlösungsgnade verähnlicht zunächst dem Christus in der Knechtsgestalt, dann erst dem Christus in der Herrlichkeit. Dies ist jedoch keine Schwäche der Erlösung, es ist vielmehr der Ratschluß Gottes und Zeichen dafür, wie sehr Erlösung Verähnlichung mit

Christus ist. Wir sehen an Maria, der Sündelosen, daß der Grund des Pilgerstandes, des Glaubens und des Nicht-Schauens die Christusförmigkeit aus der Gnade und nicht nur die Sünde ist. An Maria wird aber auch deutlich, daß im inneren Anschluß an Christus das Leid des Pilgerstandes zur verwandeln ist. Alles, was im Anschluß an Christus getan oder erlitten werden kann, wird dadurch auch verwandelt und in der Gnade Christi zu einem Grund ewiger Herrlichkeit. Außer der Sünde kann aber alles mit Christus verbunden werden. So wird für Maria in ihrem inneren Anschluß an Christus ihr Leid verwandelt; der Blick auf Maria lehrt uns, die Zeit christlich zu deuten und zu ertragen in der Hoffnung auf die Verheißungen Christi.

Diese Begründung des Leidens aus der Verähnlichung mit Christus ist jedoch nicht das letzte Wort des Glaubens. Erlösung gibt nicht nur Grund, die Leiden zu ertragen; in der Erlösung werden die Leiden und schließlich sogar der Tod radikal überwunden. Das wird uns in dem Dogma von der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel als Evangelium verkündet. Glaube heißt nicht, immer bescheidener werden in seinen Hoffnungen und in solcher Anspruchslosigkeit sich schließlich mit allem abfinden. Der Glaube heißt uns, leben wollen, ja ewig leben wollen. Dazu kann der Mensch von sich keinerlei Versuch machen oder Mut aufbringen, und die Welt redet uns ein, wir sollten uns mit dem Tode abfinden. Ist doch der Tod der Sünde Sold; was soll weltliche Welt auch anderes zu raten haben! Die leibliche Aufnahme Marias in den Himmel zeigt uns dagegen erstmalig an einem Erlösten, wie sehr die uns zuteil gewordene Gnade den ganzen Menschen meint, für den ganzen Menschen ewiges Leben ist und den Pilgerstand auf die Endvollendung hin ausrichtet.

cc) Funktion

Die Erwartungen, welche wir mit der Anrufung der Mutter Gottes verbinden, setzen voraus, daß Maria sich um uns kümmert, uns sieht und ansieht. Wir glauben mit Recht, daß Maria uns zugewendet sei, weil es zum Grundbestand der Heiligkeit gehört, auch die anderen in sein Sorgen einzubeziehen. Für uns ist freilich vielfach das Seelenheil zwar mit Recht die ureigenste, aber mit weniger Recht auch die privateste Sache. Denn in Wahrheit kann man seine eigene Seele nicht retten, ohne auch die der anderen retten zu wollen. Im „Vater unser" kommt „ich" nicht vor. Aber nie kämen wir auf den Gedanken, das Bekenntnis unserer Sünden so auszuweiten, wie es im Confiteor geschieht, noch erwarten wir Hilfe für unser Heil von allen anderen. Pax ecclesiae erscheint uns nicht als ein wesentliches Element des Heiles, zu Christus dem Haupt denken wir nicht elementar genug die Kirche als den Leib zum totus Christus hinzu. Welchen Gebrauch machen wir von dem Wort: „Wenn

zwei von euch auf Erden um etwas einmütig bitten, so wird es ihnen von meinem himmlischen Vater zuteil werden. Denn wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen" (Mt 18,19/20), ja, wieweit ist die Theologie gerüstet, solche Worte als Erhellung der ganzen Heilswirklichkeit zu entfalten? Zeichen solcher Auslassungen ist unser mangelhaftes Beachten und Verstehen des Hauptgebotes.

Hier erhellt uns Maria eine Grundstruktur des Heiles. In dem Glauben, der in der Liebe vollendet ist, ist auch das sonst sündig in sich selbst verkrümmte Herz wie auf Gott, so auf den Nächsten hin aufgetan. So sehen wir nicht, daß Maria auf sich bedacht ist, wohl aber, wie sie sich der verlegenen Brautleute annimmt.

Von Maria her ergibt sich auch ein bestimmtes Amtsverständnis; daß es überhaupt Amt geben kann, weil Christus ein- und nicht ausschaltet, und wie es sinngemäß verwaltet wird. Es ist eine schöne Frucht unserer Tage, daß der Zusammenhang von Maria und der Kirche immer deutlicher erkannt wird. Maria partizipiert an der Funktion der Kirche und umgekehrt. Das schließt ein, daß Maria nicht nur Heilsfrucht ist, sondern wie die Kirche auch für alle Zeit eine universale Heilsfunktion hat, in welcher sie von keinem Menschen erreicht wird. Ihre mütterlich dienende und helfende Weise ist die Weise aller Amtswaltung in der Kirche. Je heiliger, um so weniger auf sich selbst, aber um so mehr auf die anderen bedacht, für andere da.

Maria hat die höchste Funktion von allen Erlösten im Gottesreich. Sie verherrlicht sich aber nicht selbst; Maria erfüllt ihre Funktion, indem sie für alle da ist. Das marianisch erhellte Amtsverständnis bedeutet, daß das kirchliche Amt Auftrag zum reinen Dienst und nicht Grund der Selbstverherrlichung ist. Maria hat kein Vorrecht in Anspruch genommen, es sei dies eine, ganz selbstlos allen zu helfen. So verborgen ist ihre Herrlichkeit, daß selbst die Kirche lange Zeit gebraucht, sie zu erkennen. Wir wären imstande, dies als eine theologia crucis zu verdächtigen, um uns unter Hinweis auf die tatsächliche Glorie der Gottesmutter ein anderes Amtsverständnis ermöglichen zu wollen. Allein auch in ihrer Glorie verherrlicht Maria nicht sich selbst; sie wird verherrlicht. Sie selbst ist auch in der Glorie mütterlich uns zugetan; so sehr gehört dies zu ihrer Heiligkeit. Es gibt kein Vorrecht in der Kirche, außer um anderen zu dienen. Dies lehrt uns Maria, die höchste und reinste Frucht der Erlösung.

Solche Erwägungen sind nicht unnütz. Sie zeigen uns erneut Maria ebenso in ihrer Besonderheit wie in ihrer grundsätzlichen Gemeinsamkeit mit uns. Die einmalige Würde der Mutter Jesu Christi, die damit verbundene einmalige Gnade und Funktion vermindern doch nicht ihre mit uns gemeinsame und charakteristische Beanspruchung vor Gott in

Glaube, Pilgerstand und Dienst an allen. Das alles bleibt, ja es wird noch intensiviert. Wer war mehr auf den Glauben angewiesen und auf den Glauben gestellt, wessen Leben war als Pilgerstand eindringlicher und überraschender, wer hat reiner sein Leben, sich selbst vollendet im Dienst an allen! Und dies, obwohl, ja weil die Sünde fortfällt; denn die Sünde mindert nicht den Anspruch Gottes, sondern die Sünde mindert oder hindert unser Eingehen auf den Anspruch Gottes in allen diesen Bereichen und Weisen. Auch durch die höchste Heiligkeit wird die spezifisch christliche Beanspruchung und Qualifikation nur intensiviert und nicht gemindert. Das war es, worauf es zuletzt ankam, daß Maria durch ihre einmalige Würde und Heiligkeit der Gemeinschaft der Heiligen, Christen und Menschen nicht etwa entzogen oder entfremdet, vielmehr eingeordnet und zugeordnet bleibt.

Weil das so ist, darum rechnen wir sie zu uns. Sie ist unsere Mutter und unser Vorbild, weil sie nicht herausgelöst ist aus dem Geschick und aus der Gemeinschaft der Christen und der Menschen, ausgenommen die Sünde. Aber die Sünde ist es ja, die trennt, nicht die Heiligkeit. Darum gelten auch viele der Aussagen über Maria nicht ausschließlich von ihr, wenn auch von ihr in einmaliger Intensität und Universalität. So bedeutet ihre höchste Unmittelbarkeit zu Christus unter keinen Umständen ihre alleinige Unmittelbarkeit zu Christus; es hieße die Grundgegebenheiten der Menschwerdung erschüttern, wenn durch ihre besondere Unmittelbarkeit zu Christus unsere Unmittelbarkeit zu Christus fraglich würde. Denn Christus hat sich in der Menschwerdung uns unmittelbar nahe gebracht. Heilsgnade ist immer Unmittelbarkeit zu Christus selbst, „in Christus Jesus sein" (Röm 8,1). Daß trotz dieser Unmittelbarkeit zu Christus und Christi zu uns ein ‚et' möglich und wirklich ist, dies ist das Spezifische. – Und wie unser Bittgebet nicht etwa besagt, Gott sei nicht von sich aus barmherzig, so ähnlich bedeuten auch die hohen Erwartungen, welche wir an die Fürbitte Marias knüpfen, nicht etwa, die Verheißungen des Herrn an die Seinen wie Mk 11,24: „Ihr möget im Gebet begehren, was immer es sei; glaubet nur, daß ihr es erhaltet, so wird es euch zuteil" und ähnliche seien nicht mehr in Geltung. Wohl aber wird es so sein, daß wir nicht beten, ohne daß Maria in ihrer Universalität mit uns betet. – Oder das Königtum Marias: ist es auch an Rang ohne Parallele, so ist es doch nicht in jedem Sinne ausschließlich, da allen Gläubigen ein Königtum verheißen ist (1 Petr 2,9; Apk 5,10); sollen doch die Gläubigen am Gerichte des Sohnes über die Welt, nach 1 Kor 6,2 selbst am Gericht über die Engel teilnehmen. In alledem ist zu erkennen das Besondere und das Gemeinsame zwischen Maria und uns.

Das alles will nicht etwa sagen: Maria ist also auch nicht mehr als die anderen; eher umgekehrt: die anderen sind auch etwas von dem, was Maria ist. Unbeschadet ihrer Einmaligkeit ist in ihr und für sie gehäuft,

was allen Erlösten zuteil wird. Das ist nichts anderes als die Herrlichkeit Christi, woran alle Erlösten im Maße ihrer Heiligkeit partizipieren, am meisten Maria als die Höchsterlöste. „Ich habe die Herrlichkeit, die du mir gegeben hast, ihnen gegeben" (Joh 17,22). Glaube, Gnade oder Heiligkeit, worin der Mensch Christus als sein Leben erlangt hat und nicht mehr aus dem Eigenen lebt, macht den Gläubigen nicht zu nichts oder zunichte, vielmehr zu etwas Neuem, das eben nur mit den Inhalten der Gnade selbst beschrieben werden kann, zu einem anderen Christus, zu einem Sohn Gottes, weil zu einem Bruder Christi, zu einem Erben des Himmels, weil zu einem Miterben Christi, so daß er wegen seiner gnadenhaften Angleichung an Christus zu Christi Vater ‚auch' Vater sagen kann und soll. So beschreibt die Kirche auch den Heiligen etwa in dem Commune Sanctorum. „Selig der Knecht, den der Herr wachend findet. Wahrlich, ich sage euch, über alle seine Güter wird er ihn setzen" (Mt 24,46 f.; Messe: Sacerdotes tui, Communio). „Du setzest, Herr, ihm auf das Haupt eine Krone von kostbarem Gestein" (Ps 20,4; Messe: Sacerdotes Dei, Communio).

In der Gnade wird die Abhängigkeit von Gott gesteigert, nicht vermindert, und in der Heiligkeit wird dieser Abhängigkeit nicht möglichst ausgewichen, vielmehr wird sie durch den ganzen Selbst- und Lebensvollzug frei und aktiv anerkannt. Höhere Heiligkeit verdeutlicht und steigert einerseits die Abhängigkeit, weil der Heilige immer weniger aus dem Eigenen leben will, sie verleiht der Kreatur von Christus her aber auch eine neuartige christusförmige Herrlichkeit und Bedeutung im Reiche Gottes. Durch die Erlösung wird die Kreatur in der Weise einer Partizipation, also einer völligen Abhängigkeit von Christus zur Macht gebracht und nicht zur Ohnmacht, der Kreatur wird von Christus her auf Christus hin ein neues und spezifisches „selbst", „eigen" und „et" verliehen, zugleich und im selben Eigenwirklichkeit in Abhängigkeit.

Das alles setzt freilich voraus, daß die rechtfertigende Gnade nicht nur versöhnt, sondern auch heiligt, der Kreatur eine gnadenhafte Verähnlichung mit der Menschheit Christi bis zur Eingliederung, Partizipation an der Herrlichkeit und damit an der Stellung Christi verleiht. Das ist in bestimmtem Sinne schon für die Zeit gültig, erst recht für das Leben in der jenseitigen Vollendung. Mariologie und marianische Frömmigkeit sind dann nicht mindestens kuriose, wenn nicht widerrechtliche Absonderlichkeiten, vielmehr in Lehre und Gebet das rühmende Anerkennen des wirksamen Heilshandelns Gottes, das in Maria seine vollkommenste Frucht gebracht hat. Zusammenfassend können wir sagen: Die Stellung der Mutter Gottes ist durch Gott selbst begründet. Obwohl nur Christus tun kann, was er tut, weil nur er ist, was er ist, so ist doch nach seinem Willen die Kreatur im Reiche Gottes in der Weise einer Partizipation an Christus eingeschaltet. Das gilt für alle Erlösten, die alle unter

einem grundsätzlich gleichartigen Anspruch und in einer grundsätzlich gleichartigen Gnade stehen. Solche Gleichartigkeit bedeutet nicht Gleichheit, sie schließt also das Einmalige und größte Unterschiede nicht aus. Diese trennen aber nicht, weil alle Erlösten als Glieder des einen Leibes Christi miteinander und mit Christus als dem Haupte verbunden sind, und in Christus mit Gott. Vor seinem Throne legt mit allen Heiligen auch Maria ihre Krone nieder: „Würdig bist du, Herr, unser Gott, Preis, Ehre und Macht zu empfangen. Du hast das All erschaffen. Durch deinen Willen ist es erstanden" (Apk 4,11). Dadurch hört aber niemand auf, gekrönt zu sein.

In solchem Verständnis des Marianischen wird die Ehre Gottes und Christi nicht nur gewahrt, sie wird gemehrt, weil in der Heilsgnade die Kreatur christusförmig erhöht wird, und doch bleibt Gott „alles in allem".

DIE WELTRELIGIONEN IM LICHT DES CHRISTENTUMS

Von Prof. Dr. Otto Karrer, Luzern

I.

Suchen wir zuerst einen religionsgeschichtlichen Gesamteindruck zu gewinnen. Seit das Christentum über Palästina hinaustrat, also schon bald nach seinem Ursprung, kam es in Berührung mit verschiedenen Religionen. Damals sagte Paulus in Athen zu den Heiden, angesichts der Zeichen des Religiösen, die er bei ihnen fand: „Ich sehe, ihr habt ein äußerst lebhaftes Gefühl für religiöse Dinge" (Apg 17,22). Er erklärt es: „Gott hat den Menschen die Bestimmung gegeben, daß sie ihn suchten, ob sie ihn etwa ertasten und finden möchten, der doch nicht fern einem jeden von uns ist." Also Gottes Liebe ist allen zugewandt, wenn auch nicht alle das gleiche Maß an Heilsgaben empfangen haben.

Manche stellen sich unter sogenannten „Heiden" einfachhin Glaubenslose vor; und um ihnen den Glauben und damit die Heilsmöglichkeit zu bringen, seien die christlichen Missionäre ausgezogen. Gewiß, viel haben sie ihnen zu bringen – zur Erfüllung ihrer Anfänge. Aber Anfänge sind schon da. Die Religionsgeschichte bietet dafür mannigfache Hinweise.

Schon bei den Primitiven spielen die gleichen Grundgefühle und Strebungen mit, die auch auf der Stufe der sogenannten Kulturreligionen wirksam sind: Gefühle und Strebungen – nach der Charakterisierung des Religiösen bei Ph. Lersch – über das eigene Selbst hinaus, Bewußtsein einer liebenden und verpflichtenden Beziehung zum Absoluten, Ehrfurcht vor dem Überlegenen, Heiligen, mit Hingabe und letztem Sinnvertrauen in den Anfechtungen des Lebens. Wohl finden unsere Forscher wie Jensen und Eliade[1] die Zeichnung W. Schmidts von den Primitiven zu optimistisch: wenn auch ein Hochgott-Glaube nicht zu verkennen ist, so stehen doch die Geister, Dämonen und magischen Beschwörungsriten im Vordergrund des Erlebens, und das Gebet bewegt sich meist um Beschwörung der Übel, Schicksalsfurcht und Sorge um Selbsterhaltung. Freilich – wird man nicht Ähnliches auch im Bereich der Kulturreligionen und auch noch im christlichen Bereiche finden können, ohne es schon gleich „der Religion" zur Last zu legen? Das Entscheidende ist, daß sich überall Spuren einer religiösen Erfahrung finden, Überzeugungen von Kundgebungen eines göttlichen Gnadenwillens, denen der Mensch

1) Jensen, Mythos und Kult bei Naturvölkern, 1951, 129ff; M. Eliade, Traité des religions, 1952; vgl. K. L. Bellon in: Zts. f. Missionswiss. u. Religionswiss., 1954, 318ff.

zu folgen aufgerufen ist. Schon altchristlichen Betrachtern wie Justin, Irenäus, Klemens von Alexandrien u. a., die sich am zeitgeschichtlichen Hellenismus ein Urteil bilden konnten, drängte sich die Erkenntnis einer tieferen Einheit des Religiösen auf. „Die Menschen", sagt Justin[2], „werden nach unserem Glauben Gottes teilhaft, die dem Guten nachstreben, das ihnen zu Gebote steht; dann werden sie nach unserem überkommenen Glauben durch Gottes Gnade bei ihm wohnen. Und wir sind der Überzeugung, daß dies grundsätzlich von allen Menschen gilt. Nach unserem Glauben ist Christus das göttliche WORT, an dem das ganze Menschengeschlecht teilhat, und die nach dem Licht der Erkenntnis leben, sind Christen, auch wenn man sie für Gottlose ansah." Kardinal N. Cusanus schreibt: „Gott wird in verschiedenen Namen genannt, weil er zu den verschiedenen Völkern verschiedene Propheten und Lehrer gesandt hat."[3] Und um einen modernen Betrachter anzuführen, Paul Claudel gewann von seinem Aufenthalt in ostasiatischen Ländern einen Eindruck von der Religion des Volkes, den er in einer Ansprache an die Studenten von Nikko so formulierte: „Die Schöpfung ist für Ihr Empfinden vor allem ein Werk Gottes, ganz durchdrungen noch vom göttlichen Walten; und wenn man bei Ihnen die Hütte des geringsten Bauern nicht betreten kann, ohne sich seiner Schuhe zu entledigen, mit welcher Ehrfurcht müssen die Menschen sich dann nicht bewegen und benehmen in dem weiten Vorraum der Wohnung, die die höheren Mächte uns gegeben haben und in deren Gebrauch sie sich mit uns teilen ... Und nichts anderes beabsichtigen diese Tempel, als Himmel und Erde feierlich nachzubilden durch die Stufen der Tore und heiligen Treppen. Und diese Scharen von Pilgern, die mit einem ergreifenden Eifer sich in ihren Tempel drängen, was verehren sie hinter diesen ewig gesenkten Vorhängen? Eine mit der Nacht vermischte Gestalt oder vor allem die Nacht selber, dieses Mysterium, vor dem sich das kindliche Herz in Frömmigkeit sammelt."[4]

Die großen Religionen des Ostens sind zum Unterschied von der rationalen Durchleuchtung und Technisierung des abendländischen Geistes durch eine begrifflich unzergliederte Gesamtintuition der Welt bezeichnet. Es herrscht ein starker, unwillkürlicher Absolutheitsdrang, eine vage, doch tiefe und umfassende Anschauung des „Himmels" oder des „Tao", der ewigen Ordnung, mit Ehrfurcht vor dem Weltgesetz, das alles durchwaltet. Durch Jahrtausende einer hochstehenden ethischen Überlieferung der Chinesen geht die Weisheit Konfutses: „Der Himmel ist's, der in mir werden läßt, was in mir tüchtig"[5], und die Weisheit

2) Justin, Apol. I. 10. 46.
3) Cusanus, De pace fidei, 1 (Opera, Basil. 1565, 862f.).
4) Claudel, in „Atlantis" (Zts. Berlin-Zürich) 1930, 69.
5) E. Lehmann — H. Haas, Textbuch der Religionsgeschichte, 1922, 19.

Laotses: „Das Gesetz, das man nennt, ist nicht das ewige Gesetz; jenes Gesetz aber, das keinen Namen hat, ist Urgrund des Himmels und der Erde."[6] Im indischen Brahmanismus ist das Absolute in unbewußter Vermenschlichung als „Seele der Welt" empfunden: „Als ewigen Hauch soll man ihn verehren, denn in diesem wird alles eins."[7] Als höchste Weisheit gilt die Konzentration nach innen, zur mystischen Einswerdung durch Yoga mit dem Ewigen.

Eine religionsphilosophische Begründung, die dem Zeugnis des Herzens zu Hilfe kommt und es gegen Anfechtungen des Zweifels zu schützen strebt, findet sich naturgemäß erst in den Hochreligionen, und überall kommt es auf die Entscheidung zwischen Glaube und Unglaube hinaus. Wie z. B. in Indien von den alten Veden her ein Gottesglaube in den höheren Schichten die entsprechende mystische Philosophie des Panentheismus begründet hat: „Alles in Gott und Gott in allem", etwa bei Sankara, dem geistigen Gegenstück Meister Eckharts im Westen[8], so will daneben der indische Jainismus die Gottesleugnung begründen, die asiatische Parallele des westlichen Materialismus, mit der Begründung, daß nur so eine reine Ethik ohne Lohngedanken möglich sei. Aber hier wie dort haben nicht rationale Beweise das erste und das letzte Wort, sondern entscheidend ist immer etwas anderes, neben dem bewußten Einfluß der jeweiligen Traditionen: dasjenige, was in der Bibel wie in der indischen Baghavadgita wie beim chinesischen Laotse „das Herz", genannt wird, die Empfänglichkeit des inneren Menschen für das überirdische Geheimnis des „Heiligen".

Und überall zeigt die religiöse Gesinnung, wo immer sie sich in Zeugnissen kundzugeben vermag, dieselbe Struktur des Glaubens: auf Erleuchtung (göttliche Kundgabe) zurückgeführt, genährt von mystischen Quellen, realisiert in praktischer Liebe, ist Glaube der Hingabe des ganzen Menschen an das Geheimnis Gottes mit letztem Sinnvertrauen, schafft sich im heiligen Kult einen Gemeinschaftsausdruck und verbindet sich (wie gesagt, auf entsprechenden Reifestufen) mit der Vernunft zu einer metaphysischen Weltbetrachtung. Die philosophischen Überlegungen gehen dabei, um die Überzeugung von der Wirklichkeit Gottes „apologetisch" vor dem Forum des Gedankens zu rechtfertigen, auf das Denkprinzip vom hinreichenden Grunde zurück: Die endliche Welt hat ihren Seinsgrund nicht in sich selbst; sie ist geworden oder wird als Erscheinung der göttlichen Wirklichkeit gedeutet; und das Gewissen als Zeugnis der Innenwelt weist über sich selbst hinaus auf einen heiligen Willen über dem Menschen. Am tiefsten aber überzeugen – sei es als Hinführung, sei es als apologetische Rechtfertigung der Glaubenshaltung –

6) L. c. 26.
7) L. c. 100.
8) Siehe R. Otto, West-östliche Mystik, 2. Aufl. 1929.

nicht abstrakte Ideen der Weltbetrachtung, sondern die Lebenserfahrung selbst, verstärkt durch das Beispiel von vorbildlichen religiösen Gestalten, die das Heilige darstellen. Man nennt sie die Weisen oder Heiligen: Menschen, die in allem, in der persönlichen Haltung gegenüber dem Schicksal wie im Verhältnis zu ihren Mitmenschen, im Einsatz für das Gute und im Kampf gegen die Übel der Welt mit den eingeschlossenen Opfern der Selbstliebe, von dem religiösen Motiv der „Darbringung", der Hingabe an das Geheimnis Gottes, geleitet sind. Sie werden als Zeugen des Ewigen und als seine Boten empfunden, werden zu Propheten, Lehrern und Erziehern ihrer Umwelt, und von ihnen heißt es: „Die Weisheit weist sich in ihren Kindern aus" (Mt 11,19). Ein Missionar von Tokio, der in jahrelangem persönlichen Umgang die dortigen Mönche des Zen-Buddhismus kennen und verehren lernte, sprach mir seine Überzeugung aus, daß bei diesen „Heiden" auch unter pantheisierenden Vorstellungen (unter dem Einfluß der Schule übernommen) der echte Kern von Glaubenshingabe zu spüren sei; Th. Ohm schrieb auf Grund seiner Erforschung der religiösen Zeugnisse der Weltreligionen sein Buch über die Gottesliebe in den nichtchristlichen Religionen; H. Bergson kam im Studium des Seelenlebens der großen Mystiker überall, wenn auch vor allem der christlichen Zonen, zur Überzeugung, daß diese höchsten und segensreichsten Erfahrungen des menschlichen Geisteslebens unmöglich auf leerem Wahn beruhen können: sie beschreiben in übereinstimmenden Bildern das Unnennbare und bringen es durch ihre ganzen Wesen der Umwelt nahe. Man kann darin wohl eine Variation des Eindrucks finden, der sich Goethe aufdrängte, als er die Pfingsthymne Al. Manzonis las: „Wenn sich die Menschen über mannigfache Vorkommnisse der Zeit entzweien, so vereinigt Religion und Poesie auf ihrem tieferen, ernsten Grunde sämtliche Welt." Und dasselbe meint doch wohl Tertullian, da er den Zeugnissen der Menschenseele in der ihm erreichbaren Welt nachging und zum Urteil kam, die Menschenseele sei „naturaliter christiana", d. h. in theologischer Sprache: überall durch den Geist Gottes zur Glaubenshingabe gerufen und mit der Berufung auch befähigt, zu folgen.

2.

Mit der religionsgeschichtlichen Betrachtung verbindet sich die religionspsychologische Frage nach den seelischen Wurzeln der religiösen Erfahrung. Wenn es sich um ein Menschheitsphänomen handelt, zwar nicht in dem Sinne, als wären alle Menschen tatsächlich religiös, wohl aber, daß das Religiöse als Frage an jeden herantritt (ob nun die Frage eine gläubige oder verneinende Antwort findet): wie ist dieses Phänomen psychologisch zu erklären?

Achten wir zunächst auf das Vordergründige, so werden wir leicht erkennen: Es ist vererbt, überliefert von den Vätern her. Wenigstens die Form des Religiösen ist im allgemeinen von der Tradition bestimmt. Und obschon der einzelne in der Entwicklung zur geistigen Reife zu persönlicher Stellungnahme aufgerufen ist, wird er die Pietät zum Überlieferten nicht leichthin abstreifen können noch sollen. Alle empfangen von denen, die vor ihnen waren. Religiöse Bräuche, Gebete und kultische Riten gehen von Geschlecht zu Geschlecht. Die religiöse Erziehung der Kleinen, frühe Gewöhnung, mitgenommen in die persönliche Selbstverantwortung, kritisch gesichtet zur Scheidung von Wert und Unwert, wird wohl nicht selten durch außerreligiöse Formen verdrängt und lebt dann unter anderen Namen als „Ideal" fort; selten aber wird das Religiöse ganz zurückgelassen, und dann nur mit der Gefahr des Verlustes für die menschliche Existenz. Die Auseinandersetzung von Pietät und Freiheit bezeichnet – mehr oder weniger bewußt und ausgeprägt – die Lebenslinie eines jeden.

Bei den sogenannten Primitiven ist die Tradition das augenscheinliche Vehikel und zugleich die wichtgste Begründung des Religiösen: als Gemeinschaftsgefühl des Stammes oder Volkes. „Gott hat sich den Vorfahren geoffenbart", sagen die Naturkinder, und unter jahrtausendealten Riten der Jugendweihe, unter bizarren kultischen Symbolen, gibt er sich weiter kund. So erleben Menschen, die sonst noch kein Geschichtsbewußtsein, keine Denkmäler, Urkunden, Archive oder Schulen haben, die Verbindung zwischen Einst und Jetzt. Sie leben „die Religion der Väter". Jene unter europäischen Forschern weitverbreitete Meinung freilich, der Einfluß des Gemeinschaftsgefühles lasse es bei den Primitiven überhaupt nicht zu einer persönlichen Stellungnahme kommen, beruht nach neueren Ethnologen auf einem Irrtum. Denn auch schon bei diesen Naturkindern, so bezeugt P. Radin (der keines apologetischen Interesses verdächtig ist)[9], gibt es nicht einfach und bedingungslos den Kollektivzwang der Stammesseele, sondern auch da sind Gläubige und Ungläubige, Skeptiker und Ringende, wie es die sonstigen individuellen Unterschiede gibt: etwa von Melancholikern und Sanguinikern, von Introvertierten und Extravertierten, von Verstandesmenschen und Gefühlsmenschen, usw.

Wie groß der Einfluß der Tradition auf niederen und höheren Stufen ist, mögen einige Beispiele veranschaulichen. Von den vor-indogermanischen Völkern Europas hat D. J. Wölfel gezeigt[10], daß es bei ihnen den Freitod – offenbar als Ehrensache auf Grund der religiösen Sitte – unter den Edlen des Stammes gab, wenn der Stammesführer gestorben war: sie folgten ihm in die Gruft, in einer Art Weihe an das Über-Ich.

9) P. Radin, Die religiöse Erfahrung der Naturvölker, 1951.
10) Bei: Fr. König, Christus u. die Religionen der Erde, 1951, I. 161ff.

Von der alten Überlieferung, die Abraham aus Ur in Chaldäa mitbrachte, dürfte er beeinflußt gewesen sein, als er sich anschickte, seinen Sohn Isaak mit eigener Hand zu opfern, um Gottes Wohlgefallen zu haben – bis ihm, in der Erleuchtung Gottes (symbolisch ausgedrückt durch die Erscheinung des Engels) die Erkenntnis aufging: Derjenige, der mich gerufen hat, will solche Darbringungen nicht. Und so kam es in seiner Stammestradition zur Wende von Menschenopfern zu Tieropfern, die ihrerseits später durch unblutige Darbringungen des Herzens abgelöst wurden. Welche Wandlungen ein politisch-soziales Machtsystem auf dem Wege des Erziehungszwanges hervorrufen kann, ahnen wir heute an bekannten Beispielen; aus der Geschichte macht es W. Koppers am Laufe der indischen Religionsentwicklung glaubhaft[11], daß der ursprünglich personale Gottesglaube des Volkes durch die herrschende Oberschicht bewußt in einen unpersönlichen Schicksalsglauben umerzogen wurde: von einer zu passiver Resignation erzogenen Masse ist eine Berufung auf Menschenwürde im Namen des lebendigen Gottes nicht mehr zu fürchten! Im allgemeinen aber ist die religiöse Erziehung von großer positiver Bedeutung für die Erhebung des Menschen über die irdischen Schicksale. Seit vielen Jahrhunderten werden die Millionen Bekenner des Islam von früher Jugend auf durch auswendig gelernte Koransprüche, Beobachtung der Gebetszeiten und religiösem Brauchtum geformt. Die Sunna, d. h. Gewohnheit, regelt das Leben; und soviel Menschliches sich in das Heilige mischt, der religiösen Erziehung von Geschlecht zu Geschlecht ist es zu danken, daß z. B. die muslimischen Kranken in den Spitälern, wie mir eine Krankenschwester erzählte, fast allgemein eine Ergebung in Gottes Willen und einen Frieden zeigen, an dem sich der Christ nur erbauen kann. „Größe und Elend des Menschen", mit Pascal zu sprechen, zeigen sich in der Seelengeschichte des einzelnen wie in der Geschichte der religiösen Kollektive. Ein denkwürdiges Beispiel von der Übertragung des Heiligen lesen wir bei Paulus im 2. Brief an Timotheus (1,5): „Wenn ich mir jenen echten, von Herzen kommenden Glauben gegenwärtig halte, der dich beseelt, (so erinnere ich mich): er wohnte schon in Lois, deiner Großmutter, und in deiner Mutter Eunike und nun auch in dir." Der Apostel bezeugt den mächtigen Einfluß der Erziehung auf die religiöse Haltung. Jedoch, obschon die religiöse Tradition im ganzen die Werte des Glaubens vermittelt, gehen im allgemeinen auch die menschlichen Begrenzungen mit. Seit Jahrhunderten rufen die Kirchen in unseren Landen zum Ewigen, aber rufen die einen in diese, die andern in jene Kirche. Warum sind sie nicht beisammen, obschon sie bekennen, daß sie an Einen Gott und Vater und Einen Herrn Jesus Christus glauben? Weil sie auch gegeneinander erzogen sind. Gefühle, vor jeder Durchleuchtung des Geistes vererbt und eingepflanzt, geben den Heranwachsenden die Richtung und bestimmen die besonderen

11) L. c. 665ff.

Überzeugungen mit entsprechenden Sympathien und Antipathien. Und was man liebt, nur dies, erkennt man; was man nicht lieben lernte, kann man auch nicht erkennen, wie es in Wahrheit ist. Den Einfluß des Kollektivs bewußt zu läutern: Pietät zu pflegen und dabei die Gerechtigkeit und Liebe fähig zu werden, auch unabhängig von Vorurteilen: wie viel dies für ein besseres Verständnis und Verhältnis von Christen in der Trennung bedeutet und wie viel es zur Heilung des Ärgernisses der gegenseitigen Lieblosigkeiten beitragen könnte, spürt wohl jeder, der etwas nachdenkt.

So viel vom Vordergründigen, von der Gestalt des Religiösen aus der Tradition. Offensichtlich ist damit die Psychologie des Religiösen nur teilweise erklärt, denn es wurzelt tiefer und ist mehr als die Form. Käme es nur von Tradition und Gewohnheit, wäre es leicht abzustreifen: Die Generationen wachsen auseinander, die Jungen schlagen oft eine andere Richtung ein – warum geht trotzdem das Religiöse nicht unter, auch nicht, wo es unter Druck einer „Gegentradition" gesetzt wird? Weil es in tieferen Schichten der Seele wurzelt. Davon sprechen denn auch die heutigen Psychologen: von unbewußten Tiefen, von „Archetypen" der Seele, von den „Urmüttern", den eingeborenen Anlagen und Richtungen, die sich in Gefühlen, Bildern, Strebungen bis in die höchsten Ideen ausdrücken, und alles zielt in die Richtung auf das ewige Du. Der Mensch, so scheint es, ist darauf angelegt, noch bevor er es weiß. Ist's nur ein sublimierter Eros, indem jeder die „imago", das bewußte Wunschbild des „Du", in sich trägt? Wenn es nur das wäre, müßte das Religiöse in der Erfahrung einer großen menschlichen Liebe sterben. Es ist aber nicht so; gerade die Liebenden erfahren: „Kann auch ein Mensch des andern auf der Erde / ganz, wie er möchte, sein? / In langer Nacht bedacht ich mir's und mußte sagen / Nein" (Mörike). Die Urbeziehung bleibt, das über sich selbst und über das irdische Gegenbild hinaus „Gezogensein". Und ist nicht alle menschliche Ich-Du-Beziehung im tiefsten Hinweis, Gleichnis und Vorbereitung jener anderen Liebe zum ewigen Du? Die Bibel versteht es so: man denke an die Poesie des Hohen Liedes und an die Theologie der ehelichen Liebe im Epheserbrief. Der Psychologe C. G. Jung findet in der Menschenseele das heimliche Bild Christi, die Sehnsucht nach der Erlösergestalt, als unbewußtes Leitmotiv der Lebensmelodie.

Theologisch wäre indes zu fragen, ob die Rede von der „religiösen Anlage" nicht einer Einschränkung bedürfe. Der geschichtliche Mensch ist der gefallene Mensch, und daß er ohne Selbsterschließung Gottes einer Heilsbewegung fähig wäre, widerspräche der Offenbarung. Gott aber, sagt Paulus zu den Athenern, hat die Menschen so geschaffen, daß sie ihn suchen. Er ist Liebe – auch dem gefallenen Menschen gegenüber. „Was von Gott erkennbar ist, tritt auch für sie (die Ungerechten) zu-

tage: hat es doch Gott ihnen kundgemacht" (Römer 1,19). Auch außerhalb der Offenbarung Christi ist eine gewisse Gotteserkenntnis möglich, nach dem Vaticanum. Wie sie zustande komme, bloß durch menschliche Bemühung oder durch Gnade, ist in diesem Zusammenhang nicht gesagt; sicher aber wollen die Konzilsväter nicht eine „natürliche" Theologie im Sinne des auf sich selbst vertrauenden menschlichen Denkens lehren; wohl aber ist eine reale, wenn auch unvollkommene Gotteserkenntnis und Gottbeziehung schon vor- und außerchristlich möglich. Paulus erklärt es aus der Einwirkung des Gottesgeistes auf den geschöpflichen Geist: „Gott hat es ihnen kundgemacht" (geoffenbart). Durch Selbsterschließung Gottes, durch Erleuchtung, innere Berührung des erbsündlichen Menschen kommt es zum Aufruf Gottes; und wo der Mensch sich dem Lichte eröffnet, das „jedem leuchtet" (Joh 1,9), wird die Heilsbewegung in Fluß gebracht; wo aber der Mensch in erbsündlicher Selbsterhöhung sich der Anziehung Gottes entgegenstellt, zieht er sich deshalb Gottes Gericht, seinen „Zorn" zu. Doch läßt Gott sich nicht hindern, „seine Sonne scheinen zu lassen über Gute und Böse" (Mt 5,45) und weiter zu „rufen". Das Licht „scheint in der Finsternis, und die Finsternis kann es nicht überwältigen" (Joh 1,5). Von der Finsternis bedroht, aber nicht überwältigt ist die Existenz des Menschen in der Welt. Er, „der immer da ist" – so versteht M. Buber die Selbstoffenbarung Gottes im Dornbusch –, Er, „der alles liebt, was er geschaffen, und niemand haßt und sich aller erbarmt" (Weish 11,24), Er läßt den Menschen nicht los. Was sich psychologisch als „Gottsuchen" versteht, ist schon ein „Gesogensein" durch den, in dem alle leben und sind. Er gibt sich allen kund und „will alle selig machen" (1 Tim 2,4). Wenn gelegentlich protestantische Theologen wie K. Barth eine allgemeine Offenbarung oder Selbsterschließung Gottes ablehnen, offenbar in der Meinung, daß dadurch das einzige Heil in Christus in Frage gestellt werde, so weist dem gegenüber M. Lackmann auf den Widerspruch hin, einerseits zu behaupten: „Sie (die Heiden) haben sich verantwortlich versündigt an der auch ihnen wohlbekannten Wahrheit: Gott war ihnen von jeher offenbart" – und andererseits zu fordern, daß ihnen der Apostel das Wahrheitszeugnis erst „in und mit der Verkündigung Christi zuspricht", also in der Begegnung mit der christlichen Mission –, denn was einer nicht weiß, kann nicht gegen ihn geltend gemacht werden[12]. Und „wo steht im Alten und Neuen Testament geschrieben, daß die Wirklichkeit des gnädigen und zürnenden Gottes sich nur in der Wirksamkeit des Gesetzes und des Evangeliums kundtue? Ist seine Wirksamkeit auf den Umkreis der Kirche und Jesu Christi und derer, die ihr begegnen beschränkt?"[13]

Aus den Zeugnissen der christlichen Tradition zeigt Lackmann, daß dem

12) M. Lackmann, Vom Geheimnis der Schöpfung 1952, 190.
13) L. c. 188.

christlichen Glauben nicht nur eine natürliche Erkenntnis vorausgeht, sondern eine seelische Haltung, die die charakteristischen Eigenschaften der Glaubenshingabe hat und „auf der gleichen Ebene liegt, auf der grundsätzlich auch der Christ zu stehen kommt: auf der Ebene der Offenbarung Gottes, wo Gott sich kundgibt und der Mensch vernünftig zu vernehmen und dann zu glauben hat. Wie wird dieses Gottverhältnis anders als mit der Kategorie des Glaubens und des Gläubigen beschrieben werden können?" Gewiß handelt es sich um einen kritisch zu beurteilenden, einen irrenden, unvollendenden aber jedenfalls in allem Positiven vom Geiste Gottes erweckten und am Leben erhaltenen Glauben und nicht um bloße Vernunftüberlegungen (die allenfalls auf einem Verhältnis zu uns selbst und zu den Dingen, aber nicht zum rufenden Gott beruhen). Es wird also von theologischer Seite schwerlich etwas gegen die Meinung der Religionspsychologen einzuwenden sein, welche die religiöse Bewegung in der Menschheit letztlich als einen mystischen Vorgang verstehen, sofern die Gottergriffenen selbst ihre Erfahrung auf Erleuchtung oder Offenbarung zurückführen, einer „mystischen Berührung", die im Seelenleben ihren Reflex als Zerknirschung, Heilsverlangen, Vertrauen auf Gnade, Antrieb der Liebe und Frieden findet.

Nach dem Gesagten ist es nicht verwunderlich, daß die Religionshistoriker und Psychologen in allen Formen des Religiösen gewisse gegemeinsame Grundzüge erkennen, worin die Religionen einander ähnlich sind. So ist das Gebet als Ausdruck des Glaubens, der Anbetung, der Heilshoffnung, der Liebe in den verschiedensten Religionen verbreitet; so hat R. Pettazzoni die Beichte oder was dem ähnlich ist, Entsühnungsriten und Opfer, in fast allen Kulten aufgewiesen. Wohl gibt es erhebliche Unterschiede: Bei den „Religionen des großen Weltgesetzes", wie von Glasenapp die indischen und chinesischen Religionsformen zusammengefaßt worden sind, bleibt es im allgemeinen bei der Erfahrung der Abhängigkeit und der Gelassenheit gegenüber dem Ewigen; Versunkenheit steht anstelle der betenden Zwiesprache, „Es" anstelle des vertrauten „Du" – doch durchdringen sich die Religionen in mannigfachen Wechselbeziehungen und nicht selten, auch in großen Bewegungen wie in der indischen Bhaktimystik, in der Religion des Buddha Amida, in der islamischen Frömmigkeit, erhebt sich die Glaubenshingabe zu einer Innigkeit, der man die Merkmale der Gottesliebe nicht bestreiten kann.

3.

So stellt sich schließlich die Frage nach dem christlich Unterscheidenden gegenüber dem Religiösen in der Menschheit. Dreierlei Beurteilungen sind möglich, um es mit F. König zusammenzufassen[14]:

14) Christus u. die Religionen d. Erde, II. 735.

1. Alle Religionen seien gleich; grundsätzlich von gleichem Wert oder Unwert, wenn auch Gradunterschiede seien und die christliche Religion eine besonders schätzbare Größe darstelle – so die nichtchristlichen Beurteiler von ihrem Glaubensstandpunkt aus. 2. Das Christentum allein beruhe auf echter Offenbarung, und alles Außerchristliche sei lediglich als Irrtum, Verderbnis, Dämonie zu bezeichnen – so die Vertreter der dialektischen Theologie. 3. Alle außerchristlichen Religionen, mit dem Christentum verglichen, haben mit ihm von Gott her gemeinsame Werte; sie sind zeitlich oder ideell auf der Stufe der Vorbereitung und, auf ihren Gehalt gesehen, Ausschnitte oder Teile aus der Wertfülle und Werthöhe der christlichen Offenbarung – und dies aus dem ewigen Heilswillen Gottes, der sich „von je geoffenbart hat", dessen „Geist den Erdkreis erfüllt" und dessen heilsgeschichtliche Führung auf Christus, den „Erstgeborenen vor aller Schöpfung", die Mitte und Erfüllung hinweist. Zur Erklärung dieser dritten Auffassung folgendes:

Eine rein voraussetzungslose Vergleichung der Religionen wird nicht zu einem sicheren Ergebnis führen können, und sie wäre von vornherein eine Illusion: weil jeder unbewußt seinen eigenen Maßstab anlegt. Der eine schätzt die spekulative Wahrheit, der andere die praktische Verwirklichung; der eine wertet vor allem die Vergebung, der andere die Heiligung; der eine hat eine Vorliebe für den Gemeinschaftskult, der andere für die mythische Personbeziehung zwischen Gott und Seele. Die Entscheidung gegenüber den menschlichen Maßstäben der unbewußten Sympathie und gegenüber einem philosophisch oder psychologisch möglichen Relativismus (von gleichwertigen Aspekten des einen göttlichen Geheimnisses) läßt sich nur religiös, im Glaubensanschluß an eine solche Autorität begründen, die den Anruf „Folget mir nach" und „Machet alle zu Jüngern" als unmittelbaren Anruf im Namen Gottes geltend macht. Und so gerade ist Jesus Christus in die Geschichte eingetreten. Das Unterscheidende des Christlichen in seiner eigenen Charakterisierung gegenüber den Vorstufen liegt in der heilsgeschichtlichen Erfüllung, also Vereinigung und zugleich Richtigstellung der sonst verstreuten Werte in der Person Jesu Christi, durch den das Geheimnis Gottes selber unmittelbar und in letzter Verbindlichkeit spricht und handelt. Von ihm haben alle empfangen, ob sie seinen Namen kennen oder nicht; die aber ihn erkannt haben und ihm im Glauben folgen, haben „Gnade über Gnade" empfangen (Joh 1,16). Es gibt für christliche Betrachtung keine höhere Berufung des Menschen als im Glaubensanschluß an den Sohn des Wohlgefallens und in der Gliedschaft in seinem Leibe.

In sich betrachtet, sind die Religionssysteme außerhalb der messianischen Offenbarungslinie (außerhalb des Gottesbundes von Abraham zu Christus) auch durch die Mischung von göttlichen und menschlichen Elementen, von Wahrheit und Irrtum, von Heiligkeit und Verderbnis

bezeichnet. Alle Wahrheit als solche ist von Gott, auch wenn es nur verstreute Lichtstrahlen des Logos sind; Irrtum und Verirrung aber sind jeweils von Menschen. Wo einem die höhere Offenbarungsstufe begegnet, ist der Mensch vor eine neue Entscheidung gestellt, in der er sich bisher nicht befand. Bisher war er Erbe eines Systems, einer „Teilwahrheit", einer „gemischten" Weisheitstradition; schon in dieser Tradition gab es eine Konfrontierung mit Gott, der in der Schöpfung, in der Geschichte und im Gewissen spricht und einem jeden sich selbst bezeugt. Schon mit diesem Selbstzeugnis Gottes konfrontiert, konnte der Mensch von je sein Versagen, die verborgene Selbstsucht des Herzens, den geheimen Widerstand gegen Gottes Willen, jeden Zwiespalt erfahren, von dem Paulus im 7. Kapitel des Römerbriefes spricht, in welchem er die Lage des erbsündlichen Menschen vor der Heilserfahrung in Christus schildert (Röm 7,14–25). Aber auch da schon konnte und kann der Mensch die Verheißung der Gnade erfahren und seine Zuflucht zur Barmherzigkeit nehmen. Es wäre ein religionsgeschichtlicher Irrtum zu meinen, der Glaube an Gottes Gnade und Barmherzigkeit sei erst im christlichen Bereiche möglich: man braucht nur die Baghavdgita aufzuschlagen oder die Bußgebete in Altägypten oder im Bereich des buddhistischen Heilandsglauben zu lesen, um zu erkennen, wie tief das Bewußtsein der Gnade und Barmherzigkeit Gottes in heidnischen Traditionen verwurzelt sein kann.

An dieses Vorgegebene – durch Gottes Geist im „Fleische" menschlicher Überlieferungen Gewirkte – anzuknüpfen, ist die Sendung der Missionare. Dafür ist Paulus in Athen, wie schon vorher in Lykaonien (Apg 14) das christliche Beispiel, und es ist nicht zu verkennen, daß er seinerseits an die Theologie der Weisheitsbücher anknüpft (vgl. Weish 13,6; Is 55 ff.). Alle diese Stellen setzen voraus, daß Gott sich will finden lassen; von je sind die Menschen von ihm gerufen. Sie können dem Angebot ausweichen oder folgen – und sein Gnadenwille bleibt auch denen offen, die nicht schon dem ersten Anruf folgten. Noch von den Christen ist keiner durch seine Vollkommenheit gerechtfertigt; und wie Johannes die Fürchtenden aufrichtet: „Wenn uns unser Herz verurteilt, Gott ist größer als unser Herz" (1 Joh 3,20) – so versichert Paulus den Heiden, trotz ihres Versagens habe „Gott sich nicht unbezeugt gelassen", und „über die Zeiten des Nichtwissens sieht er hinweg" (Apg 14,17; 17,30). Augustinus ist in seiner Beurteilung gewiß nicht einheitlich, doch was das „Hinwegsehen" Gottes über menschliche Irrungen betrifft, macht er glaubhaft: „Es lernt ein jeder die Sprache der Umwelt, in der er geboren wurde. Wie die Umwelt denkt und lebt, so auch er. Wie sollte ein Kind, unter Heiden aufgewachsen, nicht einen Steinbock anbeten, wenn es der Kult seiner Eltern so will? Aus ihrem Munde vernahm es die ersten Laute der Sprache, mit der Milch der Mutter sog es auch den Irrtum ein."[15]

15) In Ps 84,7.

Bei dieser Betrachtung der Dinge bedeutet die christliche Religion für die von ihrer Verkündigung Erreichten nicht die erste Heilsmöglichkeit, sondern bringt ihnen, die „verehren, was sie nicht kennen", die „Erfüllung". „Viele Propheten und Gerechte begehrten zu sehen, was ihr seht" (Mt 13,17). Der Unterschied der Religionen besteht darin, daß „heidnische Religion wahre Religion in verderbtem Zustand ist, jüdische Religion wahre Religion, aber erstarrt, Christentum wahre Religion in lebendiger Fülle" (Newman[16]). Christliche und außerchristliche Religion haben eine gemeinsame Quelle, das ist Gott selbst, der erleuchtet, berührt und anzieht. Alle Religion und Frömmigkeit ist in dem, was sie an Werten enthält, von Gott, dem Vater des Lichts, von seinem Hauch, der erweckt und belebt; von seinem Licht, das erleuchtet – bei allen Vermenschlichungen und Verderbnissen, die jeweils das Werk des Menschen, der Tribut des „Fleisches" sind. Was die christliche Religion unterscheidet, ist der geschichtliche Ursprung in unmittelbarer Herkunft und Formung aus der geschichtlich faßbaren Quelle des Heils, aus der Menschwerdung des Ewigen selbst. Durch ihn ist „die Religion der Fülle" da; in ihm hat die Frömmigkeit zugleich das ideale Vorbild: die im Menschen Jesus transparente Liebe Gottes. Die Wertunterschiede gegenüber außerchristlicher Religion und Frömmigkeit sind Unterschiede der Gnadenverteilung, über die Gott allein verfügt. Sofern alle, auch ihnen selber unbewußt, durch ihn Anteil haben am Heil aus Gott, gibt es nichts Trennendes gegenüber beliebigen Frommen; denn es ist „ein Gott und Vater aller" und ein Erlöser aller und ein allgegenwärtiger Geist, „Hauch des Lebens". Christen wissen sich, weil sie Christus schauen, als besonders Erwählte, ohne Verdienst – aber halten andere nicht deshalb, weil sie in Tokio oder Benares oder Mekka statt in Jerusalem geboren sind, für Parias Gottes, für Ausgeschlossene von seiner Gnade. Und deshalb bringen Christen, wie Paulus sie wünscht, „Fürbitten und Danksagungen für alle Menschen dar..., da Gott will, daß alle gerettet werden" (1 Tim 2,1.4).

4.

Danach ist theologisch die übernatürliche Berufung zum Heile für alle Menschen vorausgesetzt, und es scheint uns dies biblisch begründet. Wenn Jesus sagt, angesichts des Glaubens, den er im heidnischen Hauptmann fand: „viele werden von Aufgang und Untergang kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tische sitzen" (Mt 8,11), so ist die Heilsberufung als universal gekennzeichnet, im Hinblick auf die glaubenweckende Gnade Gottes. Die Magier aus dem Morgenlande waren nach der Überlieferung fromme Heiden und sind als solche in die Verehrung der Christenheit eingegangen. Job wird im

16) Par. and Pl. Serm. V. 18 (Newman-Karrer, Die Kirche, 1946, II. 184).

Alten Testament als frommer Heide geschildert, der, gottesfürchtig und rechtschaffen, dem Bösen widerstand und Heil erfuhr. So dürfen wir wohl die Betrachtung des hl. Augustinus über die Zugehörigkeit zum mystischen Leibe, die er auf die messianischen Vorstufen bezieht, überhaupt auf außerchristliche Fromme anwenden: „Der Apostel nennt Haupt und Leib zusammen den einen Christus: ihr seid Christi Leib und Glieder; alle nicht nur an diesem Ort, sondern über die ganze Welt hin, nicht nur in dieser Zeit, sondern ich möchte sagen: von Abel dem Gerechten bis zum Ende der Welt, solange irgendwo Gerechte durch dieses Leben pilgern; dieses Ganze ist der Leib Christi und die einzelnen Glieder" (Serm 341). Kardinal Newman sagt: „Alle Religionen kommen von einem gemeinsamen Ursprung, Gott. Und von Anfang an war dieses Menschheitscredo das Werk eines übernatürlichen Prinzips, welches bald Anfänge schafft, bald sie vollendet."[17]

Von einer rein „natürlichen" Religion, „natürlicher" Gottesliebe, „natürlicher" Mystik u. dgl. im außerchristlichen Bereiche zu reden, ist doch wohl keine Erklärung, die sich ernsthaft durchführen ließe. Es gibt keine rein natürliche Bestimmung des Menschen, keine rein natürliche Ordnung oder Ebene der menschlichen Existenz. Nach der Schrift will Gott alle zum Heile führen. So wie sie von Adam herkommen, sind sie nicht in natürlichem Zustande, sondern in der Erbschuld. Die dem ihnen gegebenen Anruf nicht folgen, sind nicht Kinder der Natur, sondern der Schuld – die ihm folgen, sind eben damit Kinder der Gnade. „Christus und seine Offenbarung", sagt K. Rahner[18], „bringen trotz ihrer Neuheit das Übernatürliche, zeitlich gesehen, nicht erst in die Welt, wenn auch alles Übernatürliche von ihm abhängt. Von daher fällt Licht auf die vor- und außerchristliche Religion und Philosophie, die keineswegs eine rein natürliche Religion oder rein natürliches Denken sind, auch nicht eine gewissermaßen rein natürlich entartete Religion und Philosophie." Bedeutsam scheint mir auch der Hinweis von M. Lackmann auf den inneren Zusammenhang des Credo: „Katholische und reformatorische Theologie haben die Gottgemeinschaft des Geschöpfes als ersten Glaubensartikel und Voraussetzung des zweiten und dritten Artikels immer behauptet, im Hinhören auf die Schrift. Der Verzicht darauf (bei K. Barth) hat nicht nur den christlichen Consens gegen sich, er macht darüber hinaus den biblischen Offenbarungsgehalt zu einer weltfremden und weltfeindlichen mystischen Geheimlehre oder Geheimreligion, in der das Evangelium nicht mehr Gottes helfender Griff nach seinem Geschöpf und seiner Welt, sondern deren Negation wird. Das Evangelium Jesu Christi ist aber Gottes Ja, nicht Gottes Zerstörung der Schöpfung, der Geschichte und des natürlichen Lebens."[19]

17) Univ. Education 1852, 160ff (Przywara-Karrer, Newman-Christentum, I, 68.)
18) K. Rahner, Aufsätze z. Theologie, I 1954; vgl. 97.
19) Lackmann, l. c. 271.

Die Weisheitsbücher des AT beruhen auf dem Austausch mit dem Hellenismus. Für das christliche Altertum genüge der Hinweis auf die theoretische und praktische Haltung der Kirchenväter gegenüber der griechischen Weisheit. Des hl. Basilius „Rede an die Jünglinge" z. B. ist präludiert von Klemens von Alexandrien, der in seinen „Stromata" die Antike als eine Art drittes Testament neben dem Alten und Neuen ansieht, ein Werk der Vorsehung als Vorstufe der „Weisheit im Geiste Christi". Der Schöpfer und Erlöser sind der gleiche Gott, seine Werke sind im Anfang und jetzt und immer von dem gleichen großen Plan erbarmender Liebe geleitet.

Aber hat nicht Paulus im 1. Kap. des Römerbriefs die moralische Verderbnis der Heiden – zugegeben, daß er eine rein natürliche Ordnung des Daseins nicht kennt – in Farben gemalt, die mit der angenommenen Gegenwart und Wirksamkeit der Gnade unvereinbar sind? Zunächst ließe sich sagen: Er spricht doch wohl vom Typus des Heiden, wie nachher vom Typus des Juden, und der Grundgedanke für beide ist, daß niemand sich rühmen kann. Auch die Juden – der Jude als Typus genommen – kommen bei Paulus nicht besser weg. Sind die Heiden durch Verkommenheit schuldig geworden, so die Juden durch Hochmut. Aber Gott bleibt Gott, und wenn er schon seinen „Zorn", sein Gericht, den Sünder erfahren läßt, sein Wesen ist und bleibt – „Liebe". Lesen wir weiter, was Paulus im 2. Kap. des gleichen Römerbriefes beifügt: „Darum kommt Trübsal und Angst über jede Menschenseele, die Böses tut, des Juden zunächst, dann auch des Heiden –, Verherrlichung aber, Ehre und Friede über jeden, der das Gute tut, über den Juden zunächst, dann auch über den Heiden: denn bei Gott gibt es kein Ansehen der Person" (2,9/11). Er ließ alle schuldig werden, aber erbarmt sich aller (11,32) und führt zum Heil, die sich führen lassen. Oder sind etwa unter den von Paulus wegen Hochmuts verworfenen Juden auch Abraham, der Vater des Glaubens, und die frommen Glaubenshelden des Hebräerbriefs? (Kap. 11) – und ist unter den von Paulus wegen Lasterhaftigkeit verworfenen Heiden etwa auch „Job aus dem Lande Uz" oder die Weisen mit ihren Gaben oder der Hauptmann mit seinem selig gepriesenen Glauben oder Sokrates, der um des Gewissens willen in den Tod ging? Gottes Gnade kann überall solche erwählen, die sich, von seinem Hauch bewegt, von ihrer angeborenen Ichsucht lösen und gläubig dem Antrieb des Göttlich-Guten folgen. Solche haben Anteil am Reiche Gottes und sind zugehörig dem Leibe Christi, der Kirche, der Gemeinschaft der Geheiligten.

Von einer „Absolutheit des Christentums" ist theologisch nicht ohne Erklärung zu sprechen; das Wort stammt von Hegel, und theologisch werden wir besser mit dem Neuen Testament von der christlichen Offenbarung als Erfüllung, Fülle der göttlichen Heilswerte, „Gnade über

Gnade", sprechen. Wenn auch andere Gnade empfangen, aus der einen Quelle des Heils – „Was blickt dein Auge böse, weil ich gut bin?" (Mt 20,15).

Freilich ist der Mensch überall versucht, auf jeder Stufe der Existenz, durch die ihm anhaftende Neigung, sich selbst zum geheimen Mittelpunkt und Maß der Dinge zu machen. Diese Versuchung geht durch alles, auch mitten durch das Religiöse – in jeder Religion. Es ist die Versuchung des Frommen, wohl Gemeinschaft mit Gott zu suchen, doch Seinem Willen auszuweichen. Das geht durch alles menschliche Denken und Streben, auch durch die Gebete und Kultformen der Völker, auch durch die Geschichte der christlichen Frömmigkeit und der katholischen Mystik: überall ist in der Erfahrung des Heiligen auch mit der menschlichen Verderbnis zu rechnen. Auch der Christ vertraut letztlich nicht auf seine Vollkommenheit, sondern auf Gottes Barmherzigkeit.

5.

Ungläubige gibt es im Umkreis aller religiösen Verkündigung. Darin liegt ein schweres Problem, und wohl am schwersten kann es bedrücken im Hinblick auf den Unglauben im Raume des christlichen Abendlandes und vielleicht unter nächsten Bekannten oder Familiengliedern. „Wer nicht glaubt, ist schon gerichtet", sagt Jesus (Joh 3,18). Aber hüten wir uns vor einem raschen Urteil, das des pharisäischen Geistes verdächtig sein könnte! Manche, die ungläubig scheinen, sind keineswegs ohne religiöse Züge. Vielleicht sind sie Skeptiker gegenüber der Form, in der ihnen das Religiöse, vielleicht in wenig eindrucksvoller Vermittlung, begegnete. Es kommt ja doch immer sehr viel auf die Art der Vermittlung, auch auf die menschliche Art der „Religionsvertreter" an. Andere sind beansprucht vom äußeren Lebenskampf; sie hätten sich bisher über das Religiöse nicht viel Gedanken machen können, sagen sie, und es brauche Zeit. Andere freilich sind schlechthin gleichgültig, unbeteiligt oder ablehnend: das Religiöse sei eine Suggestion der menschlichen Sehnsucht...

Ungläubige sind wie Blinde. Wie es zur geistigen Blindheit kommt, kann in keinem Falle gegenüber konkreten Menschen moralisch beurteilt, nur psychologisch vermutet werden, mit allen Vorbehalten und ohne zu richten. Blinde leiden – jedenfalls objektiv mangelt ihnen etwas, sogar das „Eine Notwendige". Es ist ihr Unglück – und reden nicht ihre Philosophen von der Existenz im Finstern und von der großen Angst? Es ist wohl ein Hinweis auf das tiefste Leiden. Man weiß von solchen, die später gläubig wurden, darunter berühmte Namen. Von ihrem früheren Zustand lassen sie erkennen, daß es ihnen „damals noch nicht aufgegangen war". War also damals keine Spur des Religiösen in ihnen?

War dasjenige, was ihnen später aufging, nicht schon insgeheim vorbereitet? Nie vergesse ich ein Gespräch mit einem überzeugten Materialisten. Er war von Hause aus Protestant, in Wirklichkeit aber von Jugend auf religionslos, und er war in der Familie so erzogen worden; auch die Konfirmation berührte ihn nicht. Aber ich kannte ihn als einen edlen Menschen, und die Seinen liebten ihn: die fromme Gattin und die katholisch erzogenen Kinder. „Das Religiöse bekommt ihnen gut, sie brauchen es" – er habe kein Organ dafür, er sei „unmusikalisch"; er könne nichts dafür und könne nicht etwas aus bloßer Anpassung tun. Ich habe ihn dann nicht weiter bedrängt, und er ist bald danach gestorben – heimgegangen, wie ich glaube. Denn ich traue es Gott zu, auch für solche Raum zu haben in den ewigen Wohnungen. Wie es Menschen gibt, in denen das Religiöse in einen Nebenkanal abgeleitet scheint, etwa in ein System von Begriffen und Gesetzlichkeiten, in welchem sie Beruhigung suchen und sich für gerechtfertigt halten – so gibt es andere, in denen nach Bischof Sailer das Heilige, im Pflichtgefühl verhüllt, sich der Verehrung darstellt[20], und zum Kultischen oder zu etwas, was einer Zwiesprache mit Gott gleichsähe, finden sie keinen Zugang, auch wenn sie uns „darum beneiden". Unzulänglich sind alle, auf Gnade angewiesen alle; und was bei Menschen nicht möglich ist, wird bei Gott möglich sein.

Man findet noch andere Verneiner, die ihre Ablehnung zu begründen suchen – auf eine Weise, daß man ihnen die Erregung anspürt. Und das deutet auf ein seelisches Leiden und – mahnt zur Teilnahme. Die Erfahrungen, die sie mit Gläubigen gemacht hätten, seien Grund genug, sich auf Distanz zu halten. Die Religion sei in Wahrheit eine Flucht aus der Humanität in den Himmel eines egoistischen Glücksverlangens. Und dieser Anspruch auf absoluten Wahrheitsbesitz, dieses hochmütige Urteilen über Andersdenkende, die eben suchen müßten – ganz zu schweigen vom Streit der Christen gegeneinander, mit dem sie sich selber in den Augen nachdenklicher Menschen um die Glaubwürdigkeit brächten; dazu diese Abwertung irdischer Werte, diese Entwertung des Diesseits, diese Geringschätzung der natürlichen Erkenntnis, der irdischen Kulturarbeit, der menschlichen Liebe – alles im Namen der Religion! – Wir sind es uns (und ihnen) schuldig, uns Rechenschaft zu geben, wie sehr

20) J. M. Sailer, Werke, hg. Widmer, Sulzbach, 1830ff, Bd. 8, 30f. Vgl. auch Newman-Haecker, Philosophie des Glaubens V. 1 (S. 85ff). Der Text Sailers, auf den ich anspiele, lautet im Original folgendermaßen (er verdient wohl um seiner Tiefe und Schönheit willen ausführlich wiedergegeben zu werden): „Besonders merkwürdig ist die Erscheinung, daß die Menschen, die sich in ihren Systemen der Gottesvorstellung trennen, in dem Gewissen, das das Göttliche verhüllt der Anbetung darstellt, sich wieder vereinigen. Man kann also das Gewissen als einen Vereinigungspunkt der Systeme ansehen. Und wie man unter den Justizstellen jene, von der man nicht mehr weiter appellieren kann, die höchste und letzte Instanz nennt, so ist die höchste und letzte Instanz des Menschen im Gewissen zu suchen."

das Religiöse im Menschen stets versucht und der Gefahr der Entartung ausgesetzt ist. Denn alles, was da gesagt wurde, geht ja in Wahrheit nicht gegen die Religion, gegen Gott, sondern gegen die Art, wie Menschen mit dem Religiösen umgehen. Wenn der Glaube vor allem als Fürwahrhalten von Sätzen eines Systems der Weltanschauung, als Verhältnis zu bestimmten Ideen und Vorstellungen gilt, so ist das eigentlich Religiöse doch wohl verdunkelt oder verdeckt: die persönliche Beziehung zum ewigen Du, die Hingabe des inneren Menschen an den Anruf der Gottesherrschaft, das „Eine Notwendige". Dann bildet sich eben der Suchende seinen Begriff des Religiösen nach der Gestalt, in der er es findet, in der das Sekundäre an die Stelle des Primären getreten ist. Der Glaube, in welchem Heil ist, ist nach dem Evangelium der „existentielle" Glaube, die Hingabe des vertrauenden Menschen an den rettenden, helfenden Gott, und alles andere hat Bedeutung nur in dem Maße, als es diesem Urverhältnis zum Ewigen dient. Und wie ist es mit der Abwertung irdischer Werte im Namen der Religion? Was immer Menschen in der Geschichte mißverständlich gesagt und dargestellt haben – Jesus, das Urbild des Heiligen, ist davon frei. Die längste Zeit seines Lebens war der Familie und dem irdischen Beruf in gewöhnlicher Arbeit gewidmet; und er war dabei nicht weniger der Sohn des Wohlgefallens, als da er predigte und am Kreuze starb. Er liebte die Natur und liebte die Menschen, und gerade die sonst ungeliebten, die an sich selber leiden, die Sünder. Er hatte Freunde, Männer und Frauen, und er dachte hoch von der menschlichen Liebe. Eine Gnade ist ihm die vollkommene Ehe, so groß, daß nur die es fassen, „denen es gegeben ist" – es ist sachlich dasselbe wie das im gleichen Zusammenhang von der besonders empfohlenen religiösen Jungfräulichkeit Gesagte (Mt 19,11 f.). Wohl manche von denen, welche „die Frommen" nicht leiden mögen, wie sie sagen, würden ihn lieben, wenn er ihnen begegnete, das Urbild des Heiligen.

Wenn man den Gesamteindruck des Religiösen in der Welt, die menschliche Wirklichkeit auch im Erhabensten, was in Erscheinung tritt, auf sich wirken läßt, den Zustand des Menschen in der Geschichte, den Zustand der Völker in politischer, sittlicher, religiöser Hinsicht, so ergibt sich wohl ein verwirrendes Bild. Das Menschliche, allzu Menschliche, ist erschütternd, und man kann von Pessimismus versucht werden. Wäre Augustinus nicht aus dem Glauben davor bewahrt worden, so hätte der Pessismismus, den man dem Alternden oft zuschreibt, ihn schon früher überwältigt – versucht darin war er jedenfalls, und die Apologie der „Civitas Dei" diente auch der eigenen Entlastung. Aber ist es nicht so, daß wir gewissermaßen den Teppich des menschlichen Lebens von unten sehen, mit den wirren Fadeneinschlägen, die notwendig ein verwirrendes Bild oder überhaupt kein Bild ergeben? Wir sehen das Menschliche

von unten, und sehen nicht das Unsichtbare, „von oben“: Gott und das Wirken des göttlichen Geistes im Menschen. Die Offenbarung sagt uns, daß Gott in diesen Teppich Sein Werk hineinwebt, Sein Bild der Gnade. Diese Welt, diese Menschen, so wie sie sind, hat Er angenommen und liebt sie so, daß Er sich selbst in Christus „für sie dahingegeben hat“. Von ihm aus gesehen, in der Wahrheit Gottes also, ist die Menschheit der Sünder die erlöste Menschheit, und einmal werden wir die Gnadenherrlichkeit Gottes „sehen“: „Et videbit omnis caro salutare Dei“ (Lk 3,6).

KIRCHE UND LAIENTUM

Von Prof. Dr. Fr. X. Arnold, Tübingen

Die Frage nach der Stellung und Funktion des Laien in der Kirche ist im Lauf der letzten Jahrzehnte in ein Stadium getreten, das grundsätzliche Klärung und eine gewisse Bereinigung im Bereich der kirchlichen Praxis fordert. Wie groß das Anliegen nicht nur in Deutschland und auch nicht nur im katholischen Raum empfunden wird, beweist die Tatsache, daß im Herbst 1951 in Rom ein „Weltkongreß des Laientums" stattfand, an dem Vertreter von zweiundsiebzig Ländern und achtunddreißig internationalen Organisationen teilnahmen, und daß im gleichen Jahr an der Evangelischen Akademie in Bad Boll unter den Auspizien des „Ökumenischen Rates" ein europäischer Laienkongreß tagte. Hat sich das Interesse der romanischen Völker in dem unlängst erschienenen Werk des bekannten französischen Dominikaners Yves Congar, „Jalons pour une Théologie du laicat"[1] und in einem jüngst in Spanien über dasselbe Thema abgehaltenen Kongreß eindrucksvoll bekundet, so verfolgt in der griechisch-orthodoxen Kirche die Bewegung „Leben und Apostolischer Dienst" das gleiche Ziel.

Was nun die Frage selbst betrifft, so stößt ihre Erörterung immer noch bei vielen Zeitgenossen auf jenes einseitig autoritäre Bild von der katholischen Kirche, das vor mehr als dreißig Jahren den Berliner Rechtshistoriker Ulrich Stutz zu dem Urteil veranlaßt hat: „Die katholische Kirche ist die Kirche des Klerus. Papst, Bischof und Priester machen die Kirche aus. Nach ihrem Recht erscheinen die Laien mehr nur als Schutzgenossen und allein die Kleriker als Vollgenossen. Die Laien bilden lediglich das zu leitende und belehrende Volk."[2]

Fände sich diese Schau in der Kirche nur in einer gelehrten Untersuchung über den Geist des katholischen Rechts, alsdann bedürfte es zur Korrektur lediglich des Hinweises, daß hier der Jurist – von seinem Standpunkt aus verständlich – über der rechtlichen Gestalt den inneren Gehalt und die ganzheitliche Sicht der Kirche als der geistgewirkten Gemeinschaft aller Getauften in Christus übersehen habe.

Allein, so einfach liegen die Dinge nicht. Im Gegenteil, die Auffassung von Stutz erfährt eine auffallende Bestätigung durch einen Teil der Theologie selbst, näherhin durch jenen vorwiegend hierarchisch geprägten Kirchenbegriff, der sich nicht nur in der Kanonistik, sondern auch in der

1) Editions du Cerf, Paris 1953. Das Buch erscheint demnächst in deutscher Übersetzung im Schwabenverlag, Stuttgart.
2) Ulrich Stutz, Der Geist des Codex juris canonici (Stuttgart 1918), 40 u. 83ff.

Theologie des späten Mittelalters und der Neuzeit durchgesetzt hat. Mit fast dialektischer Notwendigkeit hat der von Marsilius von Padua über die Reformation zu den Gallikanern des 17. Jahrhunderts schreitende Angriff auf die hierarchische Struktur der Kirche den Ausbau eines Kirchenbildes veranlaßt, in dessen Mitte nicht mehr – wie bei den Vätern der alten Zeit und bei den Meistern der Hochscholastik – das Mysterium, sondern die Potestas der Kirche stand[3]. Fortan war nur wenig Raum für die aktive Funktion und für eine Theologie des Laientums. Erscheint doch das Kirchenvolk gerade in jenem Schrifttum, das sich mit der Struktur der seelsorglich handelnden Kirche befaßt, seit Jahrhunderten mehr in der passiven Rolle des Objekts als in der aktiven des mitverantwortlichen Subjekts[4]. Das sonst so weit ausholende „Dictionnaire de théologie catholique" von Vacant-Mangenot läßt die Rubrik „Laie" überhaupt vermissen, und das repräsentative Kirchenlexikon von Wetzer und Welte aus dem Jahr 1884 fertigt das Stichwort „Laie" mit dem lapidaren Vermerk ab: „Laie siehe Clerus", als wäre der Laie lediglich Nicht-Klerus, eine negative Größe ohne sonderliche Eigenbedeutung. Die Art, wie hier und dort vom Laien gesprochen wird, erinnert geradezu an den säkularisierten Gebrauch dieses Begriffs in Gegensatzpaaren wie Fachmann und Laie, Wissenschaftler und Laie, Laie immer als der, der von der betreffenden Sache nichts versteht und darum nicht mitsprechen kann. Folgerichtig bezeichnet jener Artikel des Kirchenlexikons die Annahme eines Priesterlaientums neben dem Amtspriestertum als ein „Zeichen großer Geschmackslosigkeit". Sich dafür auf die bekannten Worte des ersten Petrusbriefes (2,9) zu berufen, die Gläubigen insgesamt seien ein „heiliges, königliches Priestertum, ein auserwähltes Geschlecht, ein heiliges Volk", wird als „exegetische Verirrung", andere derartige Aussprüche der Heiligen Schrift und der Väter aber werden als bloß bildhafte „Metaphern" abgetan. Die Art schließlich, wie der lehrenden die hörende, der befehlenden die gehorchende Kirche gegenübergestellt wird, läßt die beiden kirchlichen Stände zuweilen mehr als Gegensätze denn als Einheit innerhalb des sie beide umgreifenden Gesamtorganismus Kirche erscheinen. Wie sehr die Gleichsetzung von Hierarchie und Kirche seit Jahrhunderten auch in den Katechismen und damit in die Volksunterweisung eingegangen ist, hat vor kurzem der Innsbrucker Jesuit Martin Ramsauer unwiderleglich dargetan[5]. Congar aber glaubt feststellen zu müssen, daß ein nicht geringer Teil der herkömmlichen Ekkle-

3) Anläßlich des Konflikts zwischen Bonifaz VIII. und Philipp dem Schönen veröffentlichte Jakob von Viterbo die Schrift „De regimine christiano" (1301), die der französische Theologe Aquillière unter dem Titel herausgab „Le plus ancien traité de l'Eglise". Fortan häufen sich die Traktate „De ecclesiastica potestate". Vgl. Congar, a. a. O. 66.

4) Zum Einzelnachweis siehe mein Buch: Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge (Freiburg 1949), 80ff., 106ff.

5) Die Kirche in den Katechismen. In: Zeitschrift für Kath. Theologie Bd. 73 (Innsbruck 1951).

siologie sich auf „Hierarchiologie" beschränke. So hat die in sich richtige und unabänderliche Lehre, daß das Führungsamt in der Kirche nur dem Papst und den Bischöfen zusteht, offenbar auf lange hinaus eine zeitbedingt negative Wendung gegen die Laien erhalten. Kein Wunder, daß diese Auffassung teilweise noch immer das durchschnittliche Bewußtsein der Zeit inner- und außerhalb der Kirche beherrscht.

Und doch wird jene Akzentverschiebung im Verhältnis zwischen Klerus und Laien, zwischen Hierarchie und Kirchenvolk, weder dem Wesen noch der Verfassung, noch dem echten Selbstverständnis der Kirche gerecht. Der Blick in die geschichtliche Entwicklung soll uns Aufschluß darüber geben, wie das christliche Altertum die Stellung des Laien in der Kirche gesehen hat, durch welche Faktoren und in welchem Sinn die Lage verändert wurde, daß die regenerative Wiedererweckung des Laientums aus dem Geist des christlichen Altertums heraus uns heute aufgetragen ist.

I. Die Lage im christlichen Altertum

Die uns gewohnten Gegenüberstellungen „Kirche und Laien", „die Kirche und die Welt der Laien" wären in den ersten Zeiten unverständlich, ja unmöglich gewesen. Nicht als ob der Unterschied der kirchlichen Stände damals nicht bestanden hätte. Fraglos kannte schon die christliche Frühzeit ein Vorsteheramt. Die Träger hießen bald „Episkopen", woraus das Wort „Bischof" entstanden ist, bald „Presbyter", wovon die Bezeichnung „Priester" kommt. Paulus sagt von diesen Vorstehern in der Apostelgeschichte (20,28), der Heilige Geist habe sie zu Hütern bestellt, die Gemeinde Gottes zu weiden. Neben diesen ordnungsmäßig bestellten Vorstehern und Aposteln erwähnt er an bevorzugter Stelle immer wieder die aus freier Eingebung des Heiligen Geistes wirkenden Träger von Gnadengaben. Man hat dabei unter andern an die sieben Männer „voll des Heiligen Geistes und der Weisheit" zu denken, die zu Jerusalem für den karitativen Dienst bestellt wurden (Apg 6,1 ff.), und an das sich entwickelnde altkirchliche Diakonat (Phil 1,1). Fraglos kennt die Kirche von Anfang an ein Vorsteheramt.

Das Leben der Kirche aber beruhte beileibe nicht nur auf dem Wirken jener amtlich bestellten Vorsteher und dieser unbeamteten Charismatiker. Diese wie jene sind für Paulus doch nur „Diener", „Knechte", „Glieder" des Einen Ganzen, das der „Leib Christi" heißt. Die Gesamtheit der Gläubigen nennt Paulus „Auserwählte Gottes, Heilige und Geliebte" (Kol 3,12) und ruft ihr zu: „Ihr seid der Leib Christi, einzeln aber dessen Glieder" (1 Kor 12,27), sei es in dieser oder jener Funktion. Im gleichen Geist preist 1 Petr 2,9 die Gesamtheit der in Pontus, Galatien, Kappadokien, Asien und Bythnien zerstreuten Gläubigen als ein „königliches Priestertum und heiliges Volk". Und gerade in diesem Zusammenhang

bedient sich Petrus jenes griechischen Wortes, aus dem später die Bezeichnung „Laie" entstehen sollte: des Wortes λαός, zu deutsch Volk. Der Ausdruck Laos meint somit ursprünglich nicht etwa die Menge derer, die dem Vorsteher gegenüberstanden. Vielmehr sollte damit die Sonderstellung hervorgehoben werden, auf Grund deren jener Laos dank göttlicher Erwählung – im Gegensatz zu Heiden und Juden – in einem einzigartigen Verhältnis zu Gott steht: als das Volk Gottes, durch dessen Erlösungstat konstituiert im Glauben an Christus Jesus. „Da ist nicht Jude noch Grieche, nicht Sklave noch Freier, nicht Mann noch Frau; denn ihr seid alle Einer in Christus Jesus" (Gal 3,26 ff.; vgl. 1 Kor 12,13; Kol 3,11). Mit anderen Worten: Ihr seid das eine, über die Schranken der Völker, der Stände und der Geschlechter hinübergreifende „Volk Gottes", das neue und wahre „Israel", wie die ältesten Kirchenväter mit Vorliebe sagen[6]. Dieses Wissen um die Einheit des gesamten Gottesvolkes ist auch nicht verlorengegangen, als man den Ausdruck Laos auf die zum Gottesdienst versammelte Gemeinde im Unterschied zu den die Liturgie leitenden Vorstehern bezog, wie das bei Justin um die Mitte des zweiten Jahrhunderts der Fall ist, der berichtet, das Volk, der Laos, habe nach Beendigung des eucharistischen Dankgebetes durch den Liturgen mit „Amen" geantwortet[7].

Aus dieser schon für den Synagogengottesdienst (Apg 13,5) bezeugten, aber auch sonst gebräuchlichen Anwendung eines vulgären Sprachgebrauchs auf die gottesdienstlichen Verhältnisse hat sich der Begriff „Laie" im engeren Sinn entwickelt. Er findet sich in solchem Zusammenhang erstmals im ersten Clemensbrief (c. 40), wo der λαϊκὸς ἄνθρωπος den Priestern gegenübergestellt und an λαϊκὰ διατάγματα, an „Laienvorschriften" gebunden wird[8]. Auch diese Sprechweise, die bereits den Unterschied der kirchlichen Stände hervorhebt, betrachtet die „Laien" als Kultgemeinde; nicht als Angehörige einer außerkirchlichen bürgerlichen Gemeinschaft, sondern als Gläubige und Jünger, die „in Christus" sind, das heißt als einen kirchlich-sakralen Stand, der mit den „Vorstehern" zusammen die Einheit Kirche bildet.

Daran hat sich auch nichts geändert, als die Stellung der Hierarchie sich mehr und mehr festigte und die Charismatiker verschwanden. „Der Bischof und seine Gehilfen, die Diakone und Presbyter, und die Laien zusammen bilden die Gemeinde, welche geistig und verfassungsrechtlich

6) Justin, Dial. 123. Barnabas 5,7; 7,5; 13,1. Clemens von Alexandrien: Paedagogus in Christum I 5, 19, 4; 10, 3; 59, 1; III, 11, 75, 3. Stromata VI, 6.

7) Justin, Apol. I, 67, 5.

8) Patrum Apostolorum Opera, ed. tertia a Car. Jos. Hefele curata (Tubingae 1847), 110f.: Credebile est, vocem λαικός usitatam apud Hellenistas fuisse, ut significaretur alienus a tribu Levis, aut etiam prosapia Aaronis. Quibus verisimile fit, iam a primaevis scriptoribus Christianorum vocem λαικός adhibitam esse ad significandum eum, qui sacro nullo ministerio fungebatur.

eine Einheit darstellt."[9] Unablässig betonen daher auch jene Väter, die den kirchlichen Autoritätsbegriff ausbauten, bei aller Unterscheidung der kirchlichen Stände doch deren Einheit und Zusammenwirken. Die Kirche ist im Bischof, meinen Cyprian und Ignatius von Antiochien; aber der Bischof ist nicht die Kirche, sondern ihr „Pleroma", wie umgekehrt das Volk das Pleroma des Bischofs ist[10]. „Wer einen Laien Tor oder Rakka nennt" – schreibt die dem dritten Jahrhundert zugehörige Didaskalia –, „verfällt dem Gericht der Gemeinde wie die, welche Christus widerstehen; denn er hat seinen Bruder beleidigt, in welchem Christus wohnt und der Heilige Geist, der ihn mit aller Wissenschaft erfüllt. Wer also so etwas gegen einen Laien sagt, verfällt derselben Verdammnis wie der, der es gegen einen Diakon oder einen Bischof sagt." Das Zusammenwirken beider Stände bezieht sich besonders auch auf das sakramentale Geschehen. In diesem Sinn schreibt noch Augustin um 400 unter Hinweis auf die Primatstelle: „Darum löst nicht dieser (Petrus) allein, sondern die gesamte Kirche bindet und löst die Sünden. Wenn dies (nämlich das Wort vom Binden und Lösen) zu dem einen Petrus gesagt ist, tat dies dann auch nur Petrus allein? Er starb und ging dahin. Wer also bindet? Ich wage zu sagen: Auch wir haben die Schlüssel. Auch ihr bindet, auch ihr löset. Denn wer gebunden ist, wird von eurer Gemeinschaft getrennt, und wer von eurer Gemeinschaft getrennt wird, wird von euch gebunden; und wenn er ausgesöhnt wird, wird er von euch gelöst, weil auch ihr Gott für ihn bittet."[11] Man sieht, das Blinden und Lösen gilt hier als Funktion nicht nur des kirchlichen Amtsträgers, sondern auch der Gemeinde, deren Fürbitte in das sakramentale Geschehen mit einbezogen ist, eine Auffassung, die sich noch im Hochmittelalter findet.

Diese Betonung gerade der sakramentalen Stellung auch der Laien beweist, wie sehr die Christen in alter Zeit allesamt um ihren priesterlichen Charakter wußten. „Wir bezeichnen alle Christen als Priester" – schreibt Augustin – „weil sie Glieder des einen Priesters sind."[12] „Freuen sollen sich die Christen", sagt Papst Leo I. in seiner Predigt, „daß das eine Sakrament des Hohenpriestertums im ganzen Leib der Kirche gefeiert wird. Wenn es auch bei der Ausgießung des Weiheöls seine Segnungen in reicherem Maße auf die oberen Glieder strömen ließ, so wurden doch auch die unteren nicht kärglich bedacht."

Auch in der Praxis des kirchlichen Lebens hat sich dieses Wissen um das allgemeine Priestertum in alter Zeit bewährt. Wie schon die Apostel die Gläubigen aufforderten, sich „nach angesehenen Männern voll des

9) Oskar Köhler, Der Laie im Kirchenrecht. Stimmen der Zeit, Bd. 46 (1950).
10) Cyprian, Ep. 33, I; 66, 7. Ignat., Trall. III, I. Vgl. auch Seb. Tromp, Gregorianum 1937, 25.
11) Augustin, In ev. Joh. tract. 124, 5.
12) De civ. Dei XX, 10.

Heiligen Geistes und der Weisheit aus ihrer Mitte umzusehen", die sie, die Apostel, „dann in den Dienst einsetzen" wollten (Apg 6,3–7), so wissen wir aus den Briefen Cyprians, aus den Apostolischen Konstitutionen und aus Hippolyt von Rom, also aus der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts, daß neben dem Zeugnis der Priester und der Zustimmung der übrigen Bischöfe auch die Stimme des Volkes bei der Wahl eines Bischofs mitwirkte[13]. Leo der Große hat den Leitgedanken dieses Verfahrens in die Worte gefaßt: „Wer allen vorstehen wird, soll von allen erwählt sein."[14] Natürlich lag die Entscheidung auch damals nicht beim Volk. – Auf den altchristlichen Konzilien hatte das Volk ebenfalls aktive Funktion. Das Apostelkonzil läßt keinen Zweifel über die Fühlungnahme mit dem Volk (Apg 15,4 und 22). Cyprian aber schreibt unter Bezugnahme auf afrikanische Synoden an seine Gläubigen: „Ich will nichts ohne euren Rat und ohne Zustimmung des Volkes allein auf meine private Meinung hin tun."[15] Erst recht haben die Laien an der Auseinandersetzung mit den großen Irrlehren jener Zeit teilgenommen. In einer aufsehenerregenden Abhandlung hat Kardinal Newman 1859 darauf hingewiesen, daß in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts, als die Bischöfe, unter sich uneins und schwach, dem Gegenstoß des Arius und seiner mächtigen Helfer bald nach Nicaea nachgaben und in großer Zahl gegen Athanasius standen, das gläubige Volk in den Kampf eingriff und teilweise in offenem Aufruhr gegen die weltlichen Machthaber für die Gottheit Christi eintrat. So stark war damals die Beteiligung der Laien am Glaubensgespräch der Zeit, so kraftvoll ihr Stehen in der Kirche, ihr Wissen um die Einheit aller im Priestertum des Neuen Bundes[16]. Wenn wir daher fragen, wem sich denn das Laientum in altchristlicher Zeit gegenübergestellt wußte, so war sein Gegenpol keineswegs etwa der Klerus oder gar die Kirche. Der Standort der Laien war ganz im Innenraum der Kirche selbst. „Laie" war ein sakraler, ein kultischer, ein liturgischer Begriff. Klerus und Laien wurden zwar theologisch unterschieden, aber sie waren nicht soziologisch geschieden. Die beiden Stände wußten sich gleicherweise als die eine Gemeinschaft derer, die durch Gottes Wort herausgerufen sind aus der Welt der Heiden. Diese Welt der Heiden also war der Gegenpol, dem sie sich gegenübergestellt und von dem sie sich ausgesondert wußten. Die Welt der Laien im altchristlichen Sinn war demnach nichts anderes als die Kirche. Aus diesem Grund empfangen sie nach 1 Petr 1,17 ihr christliches Dasein in der Welt als „die Zeit eines Aufenthalts in der Fremde". Der

13) Cyprian, Ep. 55, 5; 59, 5. Const. Apost. I. VIII, c. 4 (PL I, 1070f.).
14) Leo, Ep. 10, 4 (PL 54, 628).
15) Cyprian, Ep. 14, 4.
16) J. H. Newman, On consulting the faithful on matters of faith: The Rambler, Juli 1859; S. 198–230. Vgl. Matthias Laros, Laie und Lehramt in der Kirche: Hochland (München 1939/40), 45ff.

griechische Ausdruck für dieses „in der Fremde leben" aber war „παροικία"; dasselbe Wort, das lateinisch „parochia" und schließlich deutsch „Pfarrei" heißt und bereits Mitte des zweiten Jahrhunderts zum Fachausdruck für die örtliche Christengemeinde geworden ist[17]. „Fremdlingsschaften" nannten sich die Christengemeinden in der Welt nach Hebr 11,14. Klassisch beschreibt ein damaliger Schriftsteller im Diognetbrief dieses altkirchliche Selbstverständnis.

Die Christen, Laien wie Klerus, lebten in Rom oder Korinth und allenthalben „in der Fremde", hinausgestreut unter die Heiden. Das war ihre Welt, ihr Schicksal und ihr Daseinsgefühl: schärfste Diasporasituation, das Hinausgestreutsein in eine gottfeindliche Welt. In diesem Schicksal wußten sich die Laien und der Klerus eins, so daß ihnen weit mehr das sie verbindende als das sie Unterscheidende bewußt wurde.

II. Ursachen und Sinn der späteren Wandlung

Das wurde anders nach dem Sieg der Kreuzesreligion über das Heidentum in den Jahrhunderten nach Konstantin dem Großen. Nun, seit dem vierten Jahrhundert, wird die Diasporasituation allmählich überwunden. Der Begriff „paroikia", ursprünglich ganz religiös verstanden, wird im Lauf der Zeit zu einem vorwiegend rechtlichen Begriff im Sinn der Territorialgemeinde und der „Pfründe". Auch das Verhältnis zwischen Klerus und Laien erfährt jetzt einen tiefgreifenden Gestaltwandel. Nicht eigentlich auf Grund einer innerkirchlichen oder gar grundsätzlich-theologischen Umstellung, sondern durch die neue politische Lage, also von außen her, wird das Wissen um die Einheit aller Getauften im Priestertum und um die sakramentale Einheit von Klerus und Laien allmählich in den Hintergrund gedrängt.

Der Gegensatz zwischen Kirche und Welt verliert an Schärfe. Die Kirche wird Staats- und Reichskirche. Ihre Verfassung und Verwaltung gliedert sich im Anschluß an die des Staates in „Diözesen" (Stadtgebiete) und Metropolitangebiete (Provinzen). Ebenso wird die Stellung des Klerus, der Hierarchie, in der Folgezeit im Anschluß an die Hierarchie des Staates ausgebaut. Bischöfe und Priester erhalten ihren Platz innerhalb der staatlichen Rangordnungen. Umgekehrt werden im frühen Mittelalter auch Königtum und Kaisertum im Anschluß an alttestamentliche und germanische Tradition sakral-theokratisch verstanden und deren Träger mit Chrisam gesalbt. Könige und Kaiser gelten als Repräsentanten des altkirchlichen Gottesvolkes (laos), mit dem sie das Gottesgnadentum (die „gratia Dei") teilen. Sie erhielten ein „jus in sacra", beriefen Konzile, veröffentlichten Canones, liturgische Dekrete und kirchliche Dokumente.

17) F. X. Arnold, Zur Theologie der Pfarrei in: Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft, S. 74.

Es kam zu der Streitfrage, „ob der König ein Laie sei". Charakteristisch für die Entwicklung zur „mittelalterlichen Christenheit", die Maritain eine „sakrale", Congar aber eine „hierokratische" nennt, war die grandiose Versuchung, eine Art „Reich Gottes" auf Erden zu verwirklichen, wie das alte Israel es angestrebt hatte. Die Kirche sah sich veranlaßt, gegen die Übertreibung des sakralen Charakters der weltlichen Herrscher einzuschreiten, und erst im Lauf langer kirchenpolitischer Kämpfe, deren Höhepunkt der Investiturstreit war, wurde das Königtum zusehends verweltlicht. Im Zug des angedeuteten Zusammenwachsens von Kirche und Staat hatten die Geistlichen längst dieselben Ehrenrechte und Insignien erhalten wie die entsprechenden Rangklassen der staatlichen Hierarchie. Die Bischöfe waren schon im vierten Jahrhundert den höchsten staatlichen Würdenträgern gleichgestellt, weshalb ihnen Thron, Lichter, Weihrauch, Handkuß und andere Ehrenrechte zukamen. Der Bischof von Rom wurde der kaiserlichen Majestät gleichgeordnet, weshalb er wie der Kaiser Anspruch erhielt auf Ring, Kniefall, Fußkuß sowie Aufstellung seines Bildes in Amtsräumen und Kirchen.

Es stand bei der Kirche, ob und in welchem Umfang sie ihre Würdenträger innerhalb des geistlichen Bereiches von diesen Staatsprivilegien Gebrauch machen lassen wollte. Die Ansichten darüber müssen zunächst geteilt gewesen sein. Der Kirchengeschichtsschreiber Eusebius berichtet von dem Bischof Paul von Samosata in Antiochien, er habe schon im dritten Jahrhundert sich in seiner Kathedrale „ein Podium mit hohem Thron" und in seiner Wohnung „ein Audienzzimmer wie die weltlichen Beamten" einrichten lassen. Damals erregte dieses Verhalten bei den anderen Bischöfen schweres Ärgernis. Als aber im vierten Jahrhundert der Staat sämtlichen Bischöfen ähnliche Auszeichnungen einräumte, änderte sich die Auffassung. Man glaubte wohl, die Autorität der kirchlichen Würdenträger stärken zu können, indem man sie mit dem Glanz staatlicher Titulaturen und höfischen Zeremoniells umgab[18].

Die Amtsträger der Kirche waren damit zu einem eigenen Stand nicht nur, wie von Anfang an, im religiösen und theologischen, sondern nun auch im staatsrechtlichen und soziologischen Sinn geworden. Unversehens wurde die Kirche nun mehr und mehr zur bevorzugten Angelegenheit des Klerus, die Hierarchie, vor allem in den geistig noch wenig erschlossenen Ländern nördlich der Alpen, wo der geistliche Stand jahrhundertelang über ein gewisses Bildungsmonopol verfügte und das ganze Bildungswesen beherrschte. Fraglos hat das Laientum in jener Frühzeit der abendländischen Entwicklung von seiten der Hierarchie eine einzigartige Förderung erfahren, nicht nur im religiösen, sondern auch im profanen Bereich der Bildung und Erziehung, der Kultur und Zivilisation.

18) Theodor Klauser, Der Ursprung der bischöflischen Insignien und Ehrenrechte (Krefeld o. J.).

Der Aufbau jener neuen Ordnung, die auf den Untergang der Antike folgte und die wir das „christliche Abendland" nennen, war weithin das Werk der kirchlichen Hierarchie. Die Frucht ihres Wirkens war nicht nur die Christianisierung der Völker, sondern auch die größere Ordnung in den bürgerlichen, staatlichen und zwischenstaatlichen Verhältnissen. Unter dem Wehen des universellen christlichen Gemeinschaftsgeistes wurden die Völker des Abendlandes im Lauf der Zeit zu einem alle umgreifenden Gemeinwesen vereint, zu einem christlichen Völkerbund. Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation entstand, kulturell, religiös, politisch geeint und trotz zahlloser Spannungen und Rückschläge doch immer wieder fähig und bereit zu gemeinsamer Tat in der Stunde der Gefahr. All das wäre ohne den Weitblick und die Tatkraft großer Päpste und Bischöfe nicht möglich gewesen, wie vor allem der evangelische Kirchenhistoriker Erich Caspar in seiner Papstgeschichte betont hat.

Je größer indes der Aufstieg und wohl auch die Leistung des geistlichen Standes und seiner Hierarchie im Mittelalter waren, desto größer wurde naturgemäß allmählich der Abstand gegenüber dem anderen kirchlichen Stand, dem Laientum. Zwar blieb der biblische und altchristliche Gedanke von der Einheit aller Getauften im Priestertum in der hohen Theologie eines Thomas von Aquin und seiner Schule lebendig; es fehlte auch nicht an Erscheinungen im Leben der mitteralterlichen Kirche, in denen der aktive Anteil der Gläubigen an Wort und Sakrament zutage trat (Hauskatechumenat[19], Laienpredigt[20], Laienbeichte[21]). Das durchschnittliche religiöse Bewußtsein der Zeit aber war nicht mehr beherrscht von jenem grandiosen Gedanken. Vielmehr hat die durch Konstantin den Großen angebahnte, in der Folgezeit ausgebaute Versöhnung von Kirche und Welt dazu geführt, daß der christliche Laie seinen Gegenpol nicht mehr in der Welt, sondern im Klerus erblickte. Nicht wenig hat dazu jene Ständelehre beigetragen, die sich im Zusammenhang mit den Reformen Gregors VII. durchsetzte. Die gregorianische Reform hatte im elften Jahrhundert und in der Folgezeit eine kraftvolle Erneuerung der priesterlichen Lebensform nach mönchischen Vorbildern in die Wege geleitet. Dadurch wurde eine Zweiteilung der Christen in Kleriker und Mönche auf der einen, in Laien auf der anderen Seite begünstigt und betont, die näherhin folgendes Gesicht hatte: Die Kleriker und Mönche sind Menschen, die sich an das Heilige hingeben und in der Welt Gottes leben: die Laien dagegen leben in der Welt der irdischen Dinge und insofern „geteilt" (1 Kor 7,33). Zwar gibt es auch unter ihnen Heilige und wahrhaft kontemplative Naturen, wie es umgekehrt unter den Klerikern und

19) J. A. Jungmann, Katechetik (Freiberg 1953), 12ff.
20) Vgl. den Überblick bei Congar, 414ff.
21) Fr. Gillmann, Zur Frage der Laienbeichte, in: Der Katholik, 1909, 435—451. — G. Gromer, Die Laienbeichte im Mittelalter (München 1909). — Congar, Jalons, 300ff.

Mönchen solche gibt, die sich irdischen Dingen zuwenden, allein das sind die Ausnahmen. Sie ändern nichts an dem grundsätzlichen Unterschied der beiden Stände. Demgemäß lautet die Weisung des damaligen Kardinals Humbert von Silva Candida, des Vaters des Investiturstreits: „Die Laien sollen nur ihre Dinge, nämlich das Weltliche, die Kleriker aber nur die ihren, nämlich die kirchlich-geistlichen, betreiben. Wie die Kleriker nicht Weltliches, so sollen die Laien nicht Kirchliches sich anmaßen."[22] Diese Weisung ist charakteristisch für eine Entwicklung, die nicht mehr sieht, daß auch der Laie eine spezifische Aufgabe hat. Diese Tendenz ist um so ernster zu nehmen, als sie um 1140 bei Gratian in das kirchliche Recht eingegangen ist[23]. Damit mußte das Wissen des Laien um seine kirchlich-sakrale Stellung mehr und mehr schwinden. Die Liturgie, im christlichen Altertum Sache der kirchlichen Vollversammlung, wurde speziell unter dem Einfluß germanischen Denkens immer mehr als Priesterliturgie verstanden[24].

Aber nicht nur im liturgisch-sakralen Raum erfolgte eine Verkürzung des Laientums. Auch das Gebiet des Profanen im allgemeinen und das des Staates im besonderen wurde zeitweise in seiner naturgesetzlichen Eigenständigkeit und Eigenwertigkeit verkannt und verkürzt. Und nicht bloß in der Praxis, sondern, was mehr ist, auch in der Theorie. In dem jahrhundertelangen Streit um die Rangordnung zwischen Geistlich und

22) Adversus Simoniacos III, 9: Mon. Germ. Hist. Libelli de Lite, t. I, p. 208; vgl. Congar, Jalons, 33, Anm. 34.

23) C. 7. C. XII, q. 1 (Friedberg I, 678): Duo sunt genera christianorum. Est autem genus unum, quod mancipatum divino officio et deditum contemplationi et orationi strepitu temporalium cessare convenit, ut sunt clerici et Deo devoti, videlicet conversi. Cleros enim graece, latine sors. Inde huiusmodi homines vocantur clerici, id est sorte electi ... Aliud vero est genus christianorum ut sunt laici. Laos enim est populus. His licet temporalia possidere, sed non nisi ad usum. Nihil enim miserius est quam propter nummum Deum contemnere. His concessum est uxorem ducere, terram colere, inter virum et virum judicare, causas agere, oblationes super altaria ponere, decimas reddere, et ita salvari poterunt, si vitia tamen benefaciendo evitaverint.
Zwei Dinge findet Congar (30) an diesem Text bemerkenswert für unseren Zusammenhang: Erstens: Der Laienstand wird als eine Konzession an die menschliche Schwachheit beschrieben. Dieser Gedanke findet sich ebenso in einer Bulle Urbans II. vom Jahre 1092, wo es heißt: „Duo autem ab Ecclesiae sanctae primordiis vitae eius filiis sunt institutae: una, qua infirmorum debilitas retinetur, altera, qua fortiorum vita beata perficitur ...; alteram tenentes inferiorem terrenis bonis utuntur, alteram sequentes superiorem bona terrena despiciunt ac relinquunt." Diese letztere Form ist die „portio canonicorum atque monachorum". Vom Leben des Kanonikers wird gesagt, es sei „non minoris meriti" als das der Mönche, während dies offenbar für die übrigen Weltgeistlichen nicht zutrifft.
Zweitens ist an diesem Text bemerkenswert, daß sich die Laien ausschließlich mit weltlichen Dingen zu befassen haben, an den heiligen Dingen dagegen keinen aktiven Anteil haben.

24) Josef Rupert Geiselmann, Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter (München 1933), 198ff. — P. Gagin, L'eucharistia, Scriptorium Solestense II (Rom 1912), 69f. — F. X. Arnold, Vorgeschichte und Einfluß des Trienter Meßopferdekrets, a. a. O., 127f.

Weltlich, Priestertum und weltlicher Herrschaft wurde weniger der Unterschied als vielmehr der Gegensatz der beiden Bereiche und der beiden kirchlichen Stände hervorgehoben. Zwar fehlte es auf seiten der Hierarchie keineswegs an Kräften, die sich gegen die übermäßige Verquickung der Religion mit weltlichen Dingen wandten. Genau das war ja das ursprüngliche Anliegen Gregors VII. gewesen: den Unterschied zwischen dem weltlichen und dem geistlichen Bereich zu unterstreichen, um sie besser aufeinander abzustimmen. Statt dessen aber haben die einmal erhitzten Leidenschaften das Weltliche schließlich vom Geistlichen getrennt. – Unablässig hatten zwar die größten Theologen vom dreizehnten bis zum siebzehnten Jahrhundert, von Thomas bis Bellarmin, vor der verhängnisvollen Lehre von der direkten Gewalt der Kirche auch im Bereich des Weltlichen gewarnt[25]. Trotzdem kam der Anspruch maßgebender kirchlicher Kreise auf rechtliche und politische, nicht bloß rangmäßige Überordnung des Geistlichen über den Laien, der geistlichen über die weltliche Herrschaft bis ins siebzehnte Jahrhundert hinein nicht zum Verstummen. Diese unerleuchtete Vermengung der beiden Bereiche löste Reaktionen aus, die nicht wenig beitrugen zur Auflösung der mittelalterlichen Einheitskultur und Völkerfamilie – zunächst zur Spaltung der Kirche selbst, dann aber auch zur Scheidung von Kirche und Welt.

Derart übertriebene kirchliche Machtansprüche im profanen Bereich wurden „als Klerikalismus" empfunden und bezeichnet. Dieser hat aber schon im Mittelalter mit seinem Höhepunkt zugleich den Anfang seines Niedergangs erlebt, wovon die „Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII." ein anschauliches Bild gibt[26]. Das klassische Dokument dafür ist wohl die feierliche Kampfansage Bonifaz' VIII. um 1300 an die Laien durch jene Bulle, die mit der Feststellung anhebt: „Die Laien sind Feinde des Klerus." Derartige Sätze hatten gewiß die seit dem zwölften Jahrhundert nicht seltene Auffassung wie zur Voraussetzung so auch zur Folge, Religion sei die Sonderdomäne des geistlichen Standes, während die Laien normalerweise ein „weltlicher", wenn nicht gar ein widerchristlicher Stand seien.

Nicht ohne Grund haben die Humanisten der heraufsteigenden Renaissance gegen diese Darstellung Front gemacht. Ausdrücklich wehrt sich Erasmus von Rotterdam dagegen sowie gegen die Monopolisierung des Begriffs „religio" durch die Mönche gegen die Aufteilung des Christenvolkes in einen „Religionsstand" und einen „weltlichen Stand". „Ich bin der Meinung, alle Christen sind Religiosen." Wie sollte es unter Christen etwas Profanes geben? Der Logos-Christus, durch den alles geschaffen ist,

25) F. X. Arnold, Die Staatslehre des Kardinals Bellarmin (München 1934), 296ff.
26) Richard Scholz, Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII. (Stuttgart 1903).

in dem alles seinen Bestand hat und vollendet wird, läßt keine Abgrenzung des Profanen vom Sakralen zu. Sowenig Erasmus die Berechtigung der bestehenden kirchlichen Stände und den Vorrang des geistlichen Standes antastet, so entschieden verlangt er, daß die Höherbewertung des einen Standes nicht zur Herabsetzung des anderen führe[27].

Wesentlich schroffer als die Renaissance hat schließlich die deutsche Reformation im sechzehnten Jahrhundert die seit langem bestehende Spannung zwischen Klerus und Laien zur Entladung gebracht. Man weiß, daß der antiklerikale Affekt nicht wenig zum Durchbruch und raschen Fortgang der kirchlichen Revolution beigetragen hat. Martin Luther hat die christliche Existenz aus der überkommenen Bindung an die Hierarchie zu lösen versucht. Nach seinem Verständnis der christlichen Religion haben die bisherigen kirchlichen Standesunterschiede keine Berechtigung. Jeder Mensch, so meint der Wittenberger Reformator, Mann oder Frau, sei durch die Taufe, „zu Pfaff oder Pfäffin habilitiert", womit dem besonderen neben dem allgemeinen Priestertum der Boden entzogen werden sollte. Fortan war das ganze Wirken des Wittenbergers ein einziger Protest gegen die obrigkeitliche Kirche.

Umgekehrt hat die atemberaubende Schärfe seines Widerspruchs gegen die Hierarchie in jenem schicksalsschweren Jahrhundert das ohnehin längst aus dem Gleichgewicht geratene Verhältnis zwischen Klerus und Laien aufs neue belastet. Insofern nämlich die Reformation die sichtbare Kirche und ihr Amtspriestertum verworfen, nur die „unsichtbare" Kirche und das allgemeine Priestertum anerkannt hat, sahen sich die Theologen der alten Kirche veranlaßt, nun erst recht die Sichtbarkeit der Kirche, ihre hierarchistische Verfassung, die päpstliche Zentralinstanz und das Amtspriestertum hervorzuheben. Jene andere große Tatsache dagegen, daß jeder Christ durch die Taufe in einem wahren und tiefen Sinn in das Priestertum des Neuen Bundes eingegliedert ist, wurde, weil seitens der Neugläubigen unbestritten, ja ausschließlich betont, in der katholischen Theologie und Verkündigung der Folgezeit zwar aus apologetischen Gründen grundsätzlich anerkannt, doch über Gebühr zurückgestellt beziehungsweise mehr stillschweigend vorausgesetzt als ausdrücklich betont.

Damit war der Laie abermals vom Priester distanziert und die kirchliche Autoritätenreihe teilweise für sich allein gesehen, wenn nicht gerade mit der Kirche gleichgesetzt. Die Folge war wieder eine gewisse Ent-

27) Desiderius Erasmus Roterdamus. Ausgewählte Werke, hrsg. von Hajo Holborn (München 1933). Methodus, 158. Ratio verae theologiae, 285. — Erasmus, Ad Petr. Sut. Opp. IX, 506 (615 E). — Ebd. Opp. IX, 637 (795 A). — Ebd. Opp. V, 643 (796 A/770 A): politica prophana (externa) u. politica sacra. Vgl. dazu A. Auer, Die vollkommene Frömmigkeit des Christen. 8. Kap. (Düsseldorf 1954), woraus diese Zitate entnommen sind.

fremdung, ein Gegeneinander, das in manchen Kreisen zur offenen Feindseligkeit wurde.

Auch die evangelische Kirche ist dem Schicksal der Klerikalisierung nicht entgangen. Obwohl grundsätzlich und ausschließlich Laienkirche, erhielt auch sie, ja gerade sie infolge des sofort einsetzenden Staatskirchentums den Charakter der auf den Landesherrn zentrierten Obrigkeits- und Pastorenkirche. Als nämlich der Reformator daranging, seine Religionspartei kirchlich durchzugestalten, sah er sich gezwungen, mit seinen fürstlichen Gönnern im Einvernehmen zu bleiben. In der Folge verhalf die Reformation den Fürsten zu einer solchen Steigerung ihrer obrigkeitlichen Stellung, daß von einem Summepiskopat der Fürsten und von der Reformation als „Fürstenrevolution" (Rosenstock) gesprochen wurde. Die Funktion des kirchlichen Lehramts ging in den neuen Landeskirchen auf die evangelisch-theologischen Universitätsfakultäten über; diese wieder unterstanden der landesherrlichen Kirchenhoheit. Das Ergebnis war eben eine staatsgebundene Pastorenkirche. Adolf von Harnack hat es klar gesehen und ausgesprochen, daß die deutschen Lutheraner und Unierten eine Kirche seien, „in welcher die Laien alle Aktion kirchlicher Art schließlich doch nur von den Pastoren und Theologen erwarten"[28]. Und Martin Rade klagt in seiner Schrift „Das königliche Priestertum der Gläubigen und seine Forderungen an die evangelische Kirche unserer Zeit": „Die Laien bleiben Objekt. Es ist furchtbar schwer, unsere Laien mobil zu machen."[29] Auf der ökumenischen Konferenz von Amsterdam aber war der Satz zu hören: „Selbst in den Kirchen, die nicht so lange wie die römische Kirche den Unterschied zwischen der lehrenden und der hörenden Kirche gemacht haben, hat es immer einen Klerikalismus gegeben, der die dem ganzen Leib der Kirche zugehörigen Funktionen für die ordinierten Diener reserviert."[30]

Vielleicht hatte der englische Religionsphilosoph John Henry Newman, der den Weg vom anglikanischen Pfarrer zum Kardinal der römischen Kirche zurückgelegt hat, sowohl den katholischen wie den protestantischen Klerikalismus im Auge, als er im Jahre 1873 schrieb: „Soviel ich sehe, gibt es über ganz Europa hin Geistliche, deren Politik es ist, die Laienwelt um Armeslänge fernzuhalten. Infolgedessen haben die Laien die Lust verloren und sich dem Unglauben ergeben. Und nun gibt es bloß zwei Parteien radikal einander entgegengesetzter Richtung." Die eine ist, wenn Newman recht haben soll, der Klerikalismus dieser wie jener Art. Sein neuzeitliches Korrelat aber ist jener Laizismus oder Säkularismus, der in allen seinen Schattierungen die Religion zur bloßen

28) Adolph von Harnack, Aus Wissenschaft u. Leben (Gießen 1911), II, 146.
29) Tübingen 1918, 4 u. 5. Weitere Zeugnisse bei M. Müller, Die Verleugnung Luthers im heutigen Protestantismus (Stuttgart 1936), 10—24.
30) S. C. Neills Bericht über die Oekumenische Konferenz von Amsterdam: Désordre de l'homme et dessein de Dieu (Neuchâtel et Paris 1949), vgl. Congar, 75, Anm. 46.

„Privatsache" herabgewürdigt, dem kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Leben den Freibrief der absoluten Eigengesetzlichkeit ausgestellt, dadurch aber Welt und Kirche grundsätzlich auseinandergerissen hat. In dem vor allem in den romanischen Ländern, zumal in Frankreich, beheimateten Wort „Laizismus" aber dokumentiert sich die Auffassung, daß der „Laie" im Grunde nichts mehr mit der Welt der Kirche, wie die Kirche nichts mehr mit dem Welt des Laien zu tun hat oder haben soll.

Das Ergebnis des bis in die konstantinische Zeit hinaufreichenden Schrumpfungsprozesses, der sich im Laufe des Mittelalters verschärfte und durch die Neuzeit zum bitteren Ende geführt wurde, war also, daß das Verhältnis zwischen Kirche und Laientum sich teilweise zum diametral entgegensetzten Pol hin entwickelte. Hatte das christliche Altertum dem Laien eine wesentlich sakrale Stellung in Liturgie und Kirche zuerkannt, so hat das durchschnittliche Denken der Moderne den Laien und seine Welt zusehends verweltlicht. Waren die Glaubenskämpfe in altchristlicher Zeit von der oft leidenschaftlichen Aufmerksamkeit des Laientums aller Stände begleitet, vom Interesse des kaiserlichen Hofes ebenso wie von dem des Militärs, ja selbst der Marktfrauen, so ist in der Neuzeit die Teilnahme der Laien an dem in jeder Generation sich entfaltenden Glaubensgespräch längst fast zum Stehen gekommen. Die theologische Auseinandersetzung erfolgt nicht mehr, wie in alter Zeit, in und vor der Gemeinde, sondern im engen Kreis der Fachtheologen, und selbst der Seelsorgeklerus nimmt daran nur noch verhältnismäßig wenig teil. Der Standort des Laien aber ist grundsätzlich in den Bezirk des Profanen verlegt, wobei der Begriff „profan" einen Gegensatz zu „heilig" bedeutet[31].

III. Aufgaben für die Gegenwart

Wenn der Historiker wirklich das ist, was der Romantiker Schlegel von ihm sagt, nämlich ein rückwärts gerichteter Prophet, dann scheint er uns auf Grund des skizzierten geschichtlichen Tatbestandes vor allem drei Dinge aufzutragen: die theologische Besinnung auf die Stellung der Welt und des in ihr wirkenden Laientums im Plane Gottes, die Anerkennung einer echten und eigenständigen Laienfrömmigkeit und die Rückkehr zur ganzheitlichen Schau der Kirche in Theologie und Seelsorge.

Was zunächst die erste Aufgabe betrifft, so umgreift der in der Offenbarung sich aussprechende Plan Gottes, die gefallene Welt und Menschheit durch den Gottmenschen Jesus Christus zu erlösen und der Voll-

31) H. Wenke, Christliche und profane Kultur in unserer Zeit: Universitas 1953, 123—129.

endung im Gottesbereich der Endzeit entgegenzuführen, offenbar nicht nur das Reich der Seelen und der Kirche, sondern die gesamte Schöpfung. Christus ist nicht nur das „Haupt der Kirche", sondern auch das „der ganzen Schöpfung" (Eph 1,10; Kol 2,10); nicht nur der Erstgeborene unter vielen Brüdern", sondern auch der „Erstgeborene vor aller Kreatur" (Kol 1,15).

Der Kosmos als „Schöpfung" – im Unterschied von der „Welt" als der gottesfeindlichen, dem „Fürsten dieses Aeons" verfallenen Macht – steht also nach dem Plane Gottes nicht im Gegensatz zum Reiche Gottes. In der uns aufgetragenen „Zwischenzeit" (Augustin) zwischen der ersten Ankunft des Herrn in der Inkarnation und seiner Wiederkunft in der Parusie aber gibt es nach Gottes Willen in seinem „Reich" die Zweiheit von Kirche und Welt. Beide haben ihre Eigentümlichkeit und relative Eigenständigkeit. Im Leibe Christi ist beispielsweise „nicht Jude und Grieche, nicht Mann und Frau", während diese und viele andere Kategorien in der Ordnung der Welt existieren und respektiert werden müssen. Die angedeutete Zweiheit der Ordnungen legt uns viele Fragen auf, aber sie besteht in dieser „Zwischenzeit" und wird erst abgelöst, wenn mit der Parusie das „Reich" der Vollendung angebrochen sein wird[32].

Steht nun das, was wir im profanen Bereich dieser Welt tun, dem kommenden Gottesreich völlig fremd und indifferent gegenüber? Ist also nur das innere, geistliche Reich der Seelen und das Wirken der Kirche an ihnen von Belang für das Reich Gottes, während die Welt nur der Schauplatz und die Gelegenheit für die geistliche Bewährung der Seelen, selbst aber ohne Bedeutung ist für das Gottesreich? Oder haben Kultur und Zivilisation, Technik, Wirtschaft und Wissenschaft doch auch irgendwelche Beziehung zu jener letzten Wirklichkeit des Reiches Gottes, und welcher Art ist dann diese Beziehung?

Die Antworten auf diese Fragen lauten nicht einheitlich. Maßgebende reformatorische Theologen seit Luther haben einen strengen Gegensatz statuiert zwischen dem eschatologischen Christentum und „dieser Welt", die nach ihrer Ansicht ganz „unter dem Gericht und der Verdammnis" Gottes steht. Die Versuche von Theologie und Kirche seit der Aufklärung, mit der „Welt" zu einer Verständigung zu kommen, haben, so wurde von Karl Barth und anderen gesagt, Zugeständnisse und Umgestaltungen bewirkt, welche die Substanz des Christlichen selbst in Frage stellten. Die Rettung der christlichen Botschaft erfordert daher die Lösung jeglichen Verhältnisses zur profanen Welt und ihrer Kultur; alldem stehe das Christentum als „das ganz andere" gegenüber, weshalb seine Verkündigung von jeder Vermischung mit ihm befreit werden

32) Congar, Jalons, 85–158.

müsse. Das Berechtigte dieses theologischen Bemühens liegt darin, daß es sich im Gegensatz zu übertriebenen Harmonisierungsversuchen auf die „Unterscheidung des Christlichen" besinnt. Aber diese Theologie gerät in Gefahr, die Welt der Profanität und die in ihr lebenden, wirkenden Menschen von vornherein abzuschreiben oder wenigstens nicht ernst zu nehmen. Das aber hieße das Grundgesetz der christlichen Religion, das Gesetz der Inkarnation, des Herabsteigens des Göttlichen in unsere Welt und Menschlichkeit, preisgeben und in eine sublime Esoterik verfallen.

Dieser eschatologische Weltpessimismus hat auch eine von neuplatonischem Denken inspirierte katholische Parallele, deren Vertreter freilich nie die Welt als Schöpfung und Natur für an sich böse angesehen haben. Eine wesentlich optimistischere Lösung unseres Problems bietet der bereits durch Thomas von Aquin vertretene christliche Humanismus. Indem Thomas die geistlichen und weltlichen Bereiche voneinander abgrenzte und den causae secundae Eigensinn und Eigenwirken zuschrieb, wurde er „der Retter eigenständiger und eigenwertiger Wissenschaft und Kultur, der Vater der neuzeitlichen Kultur-, Wissenschafts- und Berufsauffassung"[33]. In seinem Geist bemühen sich neuere Theologen, besonders in Frankreich[34], um die Aufhellung des Zusammenhanges, der zwischen dem geschichtlichen und dem kosmischen Geschehen dieser Welt einerseits, dem endzeitlichen Reich Gottes anderseits besteht. Sie betrachten die menschliche Anstrengung als Werkzeug für die Vorbereitung der Welt und der Menschen auf das Reich Gottes in der Hand transzendenter Kräfte; oder aber sie schließen von der Einheit des Universums und von seiner Unterwerfung unter den Erlöser auf einen umgestaltenden Einfluß der Gnade auf den sozialen und kulturellen Bereich. Yves Congar, der diese Theorien teilweise gewagt findet, spricht seinerseits von einem im „plan unitaire de Dieu" begründeten Zusammenhang zwischen Welt und Reich Gottes. Auch die Welt strebt ja der Vollendung in der Endzeit zu, in der sie zum „Tempel Gottes" werden soll. Der Vorbereitung dieses Gottesreiches der Endzeit dient nicht bloß das priesterliche, prophetische und königliche Wirken der Kirche, sondern auch das – freilich ambivalente und zu sehr auf sich selbst gestellte – Bemühen der Welt um die Wiederherstellung ihrer verlorengegangenen Intregrität. Diese kann zwar nur von oben geschenkt werden, doch muß die Welt gewisse Dispositionen dazu schaffen. In diesem Sinn ist auch das Wirken in der Welt von Bedeutung für das kommende Gottesreich.

Von da aus wird es möglich, dem aus einer religiösen Vorstellungswelt stammenden Begriff „profanum" seinen ursprünglichen, positiven Sinn

33) Erich Przywara, Gottgeheimnis der Welt (München 1923), 101 und 115.
34) Vgl. G. Thils, La théologie de l'histoire: Ephem. Theol. Lov. 26 (1950), 87–95. – Congar, 119ff. und bes. 142.

zurückzugeben und ihm jenen herabsetzenden Beigeschmack zu nehmen, der nicht selten im theologischen Gebrauch dieses Wortes mitschwingt und das Verhältnis zwischen christlicher und profaner Kultur über das in der Sache selbst begründete Maß hinaus belastet. „Profanum" besagt ja von Haus aus „Vorhalle zum Heiligtum", einen Bezirk, der zwar außerhalb, nicht aber im Gegensatz zum Heiligen steht, von diesem allerdings auch nicht absorbiert werden will und soll. Daher entspricht, so meint Congar in seiner Kritik an der „hierokratischen Christlichkeit" des Mittelalters, der Versuch, das Reich Gottes auf Erden in der Form zu verwirklichen, daß die „Welt" in der Kirche aufgeht, die weltlichen Dinge direkt und nur als Mittel im Dienst der Kirche und ihrer spirituellen Ziele gewertet werden, nicht dem Plane Gottes. Dieser kennt und anerkennt den Eigenwert, die relative Eigenständigkeit und Eigengesetzlichkeit des profanen Bereichs gegenüber dem geistlichen. Damit ist aber auch die Notwendigkeit und der Eigenwert des Laienstandes gegeben, der im Unterschied zum geistlichen Stand nicht ausschließlich den himmlischen Dingen zu leben, sondern das Werk Gottes in dieser Welt zu tun hat, wie es eben nach des Schöpfers Willen in der Welt zu tun ist. Den „laikalen" Menschen interessieren die Dinge dieser Welt nicht nur – wie das leicht beim Geistlichen der Fall ist –, insofern sie einen überweltlichen Bezug haben, sondern vorzüglich um ihrer selbst willen, in ihrer immanenten Eigenwertigkeit und Eigengesetzlichkeit. Auf diese Weise entgeht der Laie der für ein bestimmtes theologisches Denken charakteristischen Gefahr, alles – auch Fragen der Wirtschaft, der Politik und so weiter – nur „vom Christlichen und von der Kirche her" regulieren zu wollen, wodurch dann eine angeblich „christliche" an die Stelle einer „sachgerechten" Wirtschaft oder Politik gesetzt würde. Die Folge dieses Vorgehens ist nicht selten eine gewisse Entfremdung und Bevormundung einer längst mündig gewordenen Welt. Solche Bevormundung ist schuld daran, daß Naturforscher (Galilei), Philosophen, Mediziner, Politiker glaubten und glauben, gegen die Kirche stehen zu müssen, wenn sie zum Selberdenken, zum Kampf gegen Unwissenheit und gegen Diffamierung der Welt und des Lebens aufforderten. Wenn sie in solchem Tun einen „Protest des Laien gegen den Klerikalismus" sehen, so darf diese Haltung nach Congars Meinung nicht kurzweg mit dem Wort „Laizismus" belegt werden; in Wahrheit stecke darin eine gesunde „Laicité", aus der nicht Laizismus, sondern der berechtigte Anspruch auf Respekt vor dem Eigenwert und der inneren Eigengesetzlichkeit der Profansphäre wie vor der Berufung des Laientums spreche[35].

Damit aber wird die zweite Aufgabe sichtbar, die mit dem Ernstnehmen des Laientums gegeben ist und deren Vernachlässigung ein besonderes

35) Congar, 37–45. – Vgl. H. Wenke, Christliche und profane Kultur in unserer Zeit: Universitas 1953, 123–129.

Hindernis für die Wiedererweckung des Laientums in der Kirche ist: die Anerkennung einer echten und eigenständigen Laienfrömmigkeit.

Noch immer erfreut sich jene Auffassung, die uns in mittelalterlichen Quellen begegnete, eines zähen Lebens, die höchste oder vielmehr die wahre und einzige Vollkommenheit werde von der Kirche im „Stand der Vollkommenheit" vorgelegt, weshalb das Ordensleben auch für diejenigen, die keine Ordensleute sind, Norm und Vorbild der christlichen Vollkommenheit sein könne und müsse[36]. Werden nicht der Eigenstand des Laien in der Kirche und wesentliche Eigenwerte der Schöpfungswirklichkeit verkannt oder übersehen, wenn die monastische Frömmigkeit als die im Grund alleingültige eingeschätzt wird? Thomas von Aquin und die moraltheologische Überlieferung jedenfalls betrachten das mönchische Leben nicht in sich schon als Frömmigkeit, geschweige als die Frömmigkeit, sondern nur als eine ihrer vielen Formen und zunächst als ein Mittel zu ihr. Aus demselben Gedanken heraus hat bereits die Devotio moderna und dann wieder der Humanismus mit Erasmus an der Spitze, hundert Jahre später aber Franz von Sales[37] gegen den Versuch protestiert, das Schema der monastischen Frömmigkeit auf den Laien zu übertragen, „die klösterliche Form dem Weltleben" und dieses jenem „anzupassen". Jeder Christ ist – das ist der maßgebende Gedanke – zur Vollkommenheit berufen in einer Art, die seinem Stand entspricht. Es gibt kein Standesmonopol und keinen religiösen Sonderraum neben dem Beruf; vielmehr verwirklicht sich christliche Frömmigkeit in der Erfüllung des Berufs. Wer die Dinge, auch die irdischen dieser Welt, gemäß dem von Gott in sie gelegten Ordo gestaltet, verwirklicht Gedanken des Schöpfers und tut damit ein objektiv gottgefälliges Werk, und zwar nicht erst und nicht nur durch die gewiß wünschenswerte „gute Meinung", sondern schon von der Sache selbst her. Wird sich der Mensch dieser objektiven Gottverbundenheit der Welt und seines Tuns in ihr bewußt, gestaltet er seinen Beruf aus diesem Bewußtsein, dann ist er „fromm". Nur so erhält sein Frommsein das Gepräge echter Sachlichkeit und den Einschlag jener Situationsgerechtigkeit und „Welthaftigkeit", deren Verneinung im Grunde eine Beleidigung des Schöpfers ist. Wird die Weisheit des hl. Kirchenlehrers Franz von Sales: „Die klösterliche Frömmigkeit kann nicht im weltlichen Beruf gepflegt werden", nicht ernst genommen, so erhält das religiöse Leben zwangsläufig eine weltfremde, das Weltleben aber eine unreligiöse Prägung. Um diese zu vermeiden, erklärt der Heilige: „Meine Absicht ist es, den Leuten, die in den Städten, in der Familie, am Hofe leben, zu

36) Ludwig Hertling, Theologia ascetica (Romae 1944), These 50, S. 24; These 72, S. 73. Vgl. F. Wulf und H. Thurn, Auffassungen und Fragen der christlichen Askese in unserer Zeit: Geist und Leben 22 (1949), 6ff.

37) Vgl. Michael Müller, Frohe Gottesliebe. Das religiös-sittliche Ideal des hl. Franz von Sales (Freiburg 1948), 130ff., mit vielen Quellenbelegen.

zeigen, daß eine starke und standhafte Seele mitten in der Welt leben kann, ohne Weltgesinnung anzunehmen, daß die Quellen süßer Frömmigkeit inmitten der bitteren Woge des Irdischen zu finden sind, daß man in den Flammen irdischer Wünsche fliegen kann, ohne die Flügel heiliger Sehnsucht nach religiöser Lebensführung zu verbrennen." „Wahre Frömmigkeit verdirbt nichts, keinen Beruf und kein Geschäft; in sie getaucht, erglänzt jeder Edelstein in strahlenderem Lichte, aber in seiner Farbe."

Mit anderen Worten: Es gilt, die rechte Verbindung von Weltleben und Vollkommenheitsstreben herzustellen. Weit entfernt, die Bedeutung der durch die evangelischen Räte geprägten monastischen Lebensform irgendwie zu schmälern, erscheint es uns geboten, das Ideal auch des heiligmäßigen Laien, des ehelichen Menschen, des Heiligen in der Welt und damit das christliche Standes- und Gewissensethos sowie das individuelle Vollkommenheitsideal ernster zu nehmen, als ein aus den angedeuteten Spiritualismen alter wie neuer Zeit ererbtes Denken es tun möchte. Die Anerkennung einer echten, eigenständigen Laienfrömmigkeit, wie sie diesem Stand und jedem einzelnen angemessen ist, bildet fraglos eine entscheidende Voraussetzung für jene dritte umfassende Aufgabe, mit deren Bewältigung alles Bemühen um eine Theologie des Laientums steht und fällt: die Rückkehr zur ganzheitlichen Schau der Kirche in Theologie und Seelsorge.

Es ist nun keineswegs so, als wäre diese Aufgabe erst neuerdings erkannt worden. Sie wurde nie grundsätzlich und völlig übersehen. Betont in den Vordergrund wurde sie freilich erst gerückt, als der Bruch zwischen Kirche und Welt seit der Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts allmählich in einer Schärfe spürbar wurde, die an den Gegensatz zwischen Welt und Kirche in den ersten christlichen Jahrhunderten erinnert.

Von dieser schmerzlichen Erfahrung belehrt, begannen die Theologen bereits an der Wende von der Aufklärung zur Romantik die Kirche wieder mehr ganzheitlich zu sehen als die Einheit aller Getauften im paulinisch-patristischen Bild vom „Leibe Christi"; nicht so sehr unter dem Gesichtswinkel der Über- und Unterordnung als unter dem der Gliedschaft aller an dem Einen Leib und Priestertum des verklärten Herrn. In langsamem, aber stetem Aufstieg riß man sich los von der durch die nachkonstantinische Entwicklung und die gegenreformatorische Abwehr bedingten Schau der Kirche nur von ihrer hierarchischen Verfassung her. Der erste, der um 1800 die biblische Lehre von der Kirche als dem Leib Christi betonte und konsequent wieder zur Geltung brachte, war der große Pastoraltheologe Johann Michael Sailer, in dem deutscher Geist und katholisches Denken sich wie seit langem nicht mehr begegneten[38]. Von seinem Geist beseelt, haben besonders die Tübinger

38) J. R. Geiselmann, Von lebendiger Religiosität zum Leben der Kirche. J. M. Sailers Verständnis der Kirche geistesgeschichtlich gedeutet (Schwabenverlag, Stuttgart 1952).

Theologen im neunzehnten Jahrhundert unter Möhlers Führung die „Einheit der Kirche" und aller ihrer Glieder in den Mittelpunkt ihres theologischen Schaffens gestellt, ein Anliegen, das durch den rheinischen Theologen Matthias Scheeben, durch den Jesuiten Franzelin und andere vorwärts getragen wurde. Ein Hauptanwalt des Laientums und seiner Wiedererweckung in der Kirche war sodann der bereits erwähnte englische Kardinal Newman. Er sprach offen aus, daß nach seinem Begriff „Kirche ohne Laien sinnlos" sei. Es fehlte nicht an Widerständen. Newman selbst wurde von hoher kirchlicher Seite als „liberaler Katholik" verdächtigt. Eine „düstere Wolke des Mißtrauens" lag jahrzehntelang über seinem Namen. „Es ist mir", so klagt er einmal, „als hätte ich meine Jahre vergeudet, seitdem ich Katholik bin." Aber seine plötzliche Ernennung vom einfachen Priester zum Kardinal auf Wunsch führender katholischer Laien in England durch Leo XIII. im Jahre 1879 beweist, daß sein Anliegen an höchster Stelle verstanden wurde. Mehr und mehr wurde gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts die ganzheitliche Schau der Kirche als richtig erkannt.

In Verbindung damit erwachte zu neuer Kraft – das war der zweite vorwärts weisende Gedanke – die Idee des allgemeinen Priestertums[39] auch der Laien, die durch die Auseinandersetzung mit der Reformation in den Hintergrund gedrängt worden war. Durch den Kulturkampf der bismarckschen Ära von außen geweckt, wurde der Gedanke des allgemeinen Priestertums durch die eucharistische Aktion Pius' X. um 1910 und in der Folge durch die Liturgische Bewegung von innen genährt. Die Liturgie wurde eindeutig wieder als Funktion nicht nur des Amtspriestertums, sondern auch der Laien in der Kirche begriffen. Damit war und ist dem Laien seine ursprüngliche sakrale Würde im Raum der Kirche ausdrücklich zurückgegeben. Nicht zufällig haben sich in der Folgezeit so viele Laien, zumal aus der Jugendbewegung, gerade der liturgischen Erneuerung erschlossen. Viele sind neben den geistlichen Wortführern als erste zu Kündern einer neu aufbrechenden Religiosität geworden. Und wiederum: Nicht zufällig ist der Anteil der Laien am theologischen Schrifttum der letzten Jahrzehnte so beachtlich geworden. „Die Kluft zwischen lehrender und hörender, zwischen befehlender und gehorchender Kirche ist schmäler geworden; sie wird überbrückt von dem Gedanken der Einheit" im Priestertum des Neuen Bundes. Ein ausgedehntes theologisches Schrifttum hat die Grundlagen des allgemeinen Priestertums wieder aufgewiesen und dabei dargetan, daß nach dem Neuen Testament priesterliche und königliche Würde jedem Christen zukommt, daß nach der Lehre der altchristlichen Väter das ganze Christenvolk ein hohepriesterliches Gottesvolk mit aktiver liturgischer Funktion

39) Anton Mayer-Pfannholz, Das Laientum im werdenden Kirchenlied (Theologie und Glaube 1941, 88ff.).

darstellt, daß der Christ durch die Taufe und die mit ihr verbundene Salbung und Firmung geweiht ist, daß schließlich nach der Lehre des heiligen Thomas der mit diesem Sakrament verbundene „Charakter" dem Empfänger eine allgemeine Teilnahme an demselben Priestertum verleiht, dessen der Amtspriester durch die Priesterweihe in besonderem Maße teilhaft wird. Gestützt auf Bibel und Tradition, betrachtet die neuere Theologie das Laienpriestertum nicht mehr nur als ein uneigentliches, sondern „als etwas sehr Reales, weil es wahrhafte Teilnahme an ein und demselben Priestertum Christi verleiht"[40].

Mit dem allgemeinen Priestertum wurde die Stellung des Laien zugleich auch wieder im Sinn eines aktiven Apostolates begriffen. Je mehr die Entchristlichung der modernen Welt voranschritt, desto stärker erwachte die Erkenntnis, daß jene Verweltlichung nur gesteuert werden kann durch die Erweckung der Laien zu apostolischer Verantwortung, daß der Klerus, von Standes wegen mehr geneigt, sich um das Reich Gottes als solches als um dessen Vorbereitung in der Welt mit den Mitteln und in den Bahnen der Welt zu kümmern, der Mitarbeit des Laien bedarf, der den weltlichen Dingen zugewandt ist, sie kennt und durch seinen persönlichen Gewissensentscheid vom Evangelium her zu regulieren sucht. Die Rundschreiben der letzten Päpste, besonders die Christkönigs-Enzyklika Pius' XI., werden darum nicht müde, die Laien zum Apostolat zu rufen. Es war nicht Zufall, daß unmittelbar nach der juridischen Fixierung des „hierarchischen Apostolates" durch das kirchliche Gesetzbuch im Jahre 1918 der wie selten ein Theologe zeitaufgeschlossene Pius XI. in seinem ersten Hirtenschreiben 1922 dem Petruswort vom königlichen Priestertum des ganzen Christenvolkes seinen vollen Klang wiedergegeben und die Laien zur „Teilnahme am Apostolat der Hierarchie" aufgerufen hat durch die feierliche Proklamation der „Katholischen Aktion".

Um die Tragweite dieses oft mißverstandenen Schrittes zu ermessen, gilt es zunächst, Klarheit zu schaffen über das Verhältnis zwischen dem allgemeinen Priestertum und der Katholischen Aktion. Die beiden decken sich nicht. Das allgemeine Priestertum ist der weitere, alle Getauften umfassende Begriff, die Katholische Aktion der engere; sie will aus der Masse der Gläubigen eine Kernschar bilden zur Sicherung steter und planmäßiger Zusammenarbeit mit der Kirchenführung. Allgemeines Priestertum bedeutet Laienapostolat, Katholische Aktion, das systematisch organisierte Laienapostolat einer Elite: Einheit und Gemeinsamkeit des Handelns wie der Verantwortung zwischen Hierarchie und Volk in der Kirche.

Damit ist grundsätzlich mit jenem Klerikalismus gebrochen, der die relative Eigengesetzlichkeit der irdischen Dinge mitsamt ihren Forde-

40) Eugen Niebecker, Das allgemeine Priestertum der Laien (Paderborn 1936).

rungen ignoriert, sie direkt vom religiösen Interesse her regeln zu können glaubt und darum das gesamte Wirken der Kirche für den Klerus reserviert, die Eigenständigkeit der Laien aber verkürzt. Anderseits bedeutet Katholische Aktion eine Absage an jenen Laizismus, der in seiner extremen Form der Kirche jede Zuständigkeit im Bereich der Weltkultur abspricht, sie in die Sakristei verweist und in seiner gemäßigten Form dem Klerus das „Sakralamt", dem Laien aber das „Weltamt" zu je getrennter, selbständiger Verantwortung zuweist. Es geht offenbar nicht an, den Laien das liturgisch-sakramentale Sakralamt zu verkürzen, ohne dessen Mitvollzug seine Stoßkraft in die Welt hinein in Frage gestellt wäre. Es wäre jedoch ebenso verfehlt, dem Klerus ganz allgemein das Wirken in die Welt hinein vorzuenthalten. Jede pietistische Beschränkung der Religion oder auch nur des Klerus auf den Bereich der individuellen Innerlichkeit ist unvereinbar mit dem Wesen einer Kirche, die das soziale Königtum Christi predigt. Nicht ernst genug kann betont werden, daß beide Stände in der Kirche Sakralamt und Weltamt gemeinsam zu tragen haben. Man muß Pius X., den Bahnbrecher der eucharistisch-liturgischen Erneuerung verstanden haben, um Pius XI., dem Herold der organisierten Laienaktion, folgen zu können.

Folgerichtig ist die Katholische Aktion primär religiös, nicht kulturell oder gar poltisch ausgerichtet: Dienst am Wort und am Altar. Sie hat Gottes Wort und Gebote in die Welt hineinzutragen und auch durch die Laien im öffentlichen Leben geltend zu machen. Ihnen eignet, wenn auch in Verbindung mit der Hierarchie, eine grundsätzlich selbständige Verantwortung in der Kirche. Würde, Freiheit, apostolische Sendung eines Christenmenschen sind nicht reserviert für eine führende Kaste. Wer daher mit Rudolph Sohm die Hierarchie zu einem System der Entmündigung und der Gewissensknechtung umdeutet, das keinen Raum läßt für Initiative und Eigenverantwortung auch des Laien, der bleibt in der Vordergründigkeit zeitbedingter Erscheinungen oder menschlicher Unzulänglichkeiten stecken. Jenes genuin christliche Gewissensethos aber, das den bereits erwähnten Newman zu dem Wort veranlaßt: „erst das Gewissen, dann der Papst", bliebe ihm ebenso verborgen wie jene ganzheitliche Schau der seelsorglich handelnden Kirche, die von Petrus und Paulus über Augustin und Leo den Großen zu Thomas von Aquin und – nach Überwindung der gegenreformatorischen Verengung – wieder von Sailer und Möhler über Scheeben und Newman zur Liturgischen Bewegung und zu den päpstlichen Enzykliken des zwanzigsten Jahrhunderts führt.

Das Christentum fordert und die Kirche anerkennt die Selbständigkeit der Laienverantwortung; aber sie weiß auch um die Gemeinsamkeit dieser Verantwortung mit der Hierarchie. Gemeinsamkeit und Verantwortung schließt deren Selbständigkeit nicht aus, sollte sie jedenfalls

nicht ausschließen. Gerade auf die Selbständigkeit kommt es heute an. Denn die Gefahr unserer Zeit ist die Scheu vor selbständiger Entscheidung, die Tendenz, nur auf Weisung zu handeln. Gegen diese Tendenz, die auch in den Raum der Kirche einzubrechen droht, muß sich die christliche Freiheit erheben. Der Christ ist nicht von der Freiheit, sondern, wie Paulus bezeugt, „zur Freiheit befreit": „wir sollen nicht mehr Unmündige sein" (Eph 4,14). Die Gefahr dieser Stunde ist, wie Pius XII. sagte, „die Müdigkeit der Guten", die Unlust so vieler Christen, aus persönlicher Verantwortung in das Zeitgeschehen einzugreifen. Was uns heute nottut, das ist Mut zum Wagnis. Die Kirche will und darf nicht sein eine Gesellschaft, in der das Schema, das Büro, der Apparat, der Funktionär herrscht, nicht eine „Masse" der servil Dienstbeflissenen, der Ängstlichen, der Flüsterer und Abwarter, sondern eine Gemeinde der Freien, der Mutigen und Wagenden. Vielleicht hat die straff gehandhabte Disziplin in der Zeit des vordringenden Laizismus manche Christen des Gebrauchs, ja des Bewußtseins ihrer christlichen Freiheit über Gebühr entwöhnt.

Es bedarf der selbständigen Verantwortung auch des Laien, die nicht gegen die Ordnung ist, aber sie von innen her bejaht und ins Werk setzt, auf daß die beiden kirchlichen Stände je selbständig und doch gemeinsam wirken. Selbständig und gemeinsam haben sie Zeugnis zu geben von Gottes Wort und Gebot, jeder in seinem Raum. Einsam und gemeinsam sollen sie in der Liturgie das Gotteslob darbringen und eine Welt der Liebe aufbauen in einer entzweiten Welt. Ein unermeßliches Arbeitsfeld tut sich hier auf, nicht nur für das Amtspriestertum und die Hierarchie, deren Führerstellung selbstverständlich unangetastet bleibt, sondern auch für die Laien, Mann wie Frau.

Ein neuer, in Wahrheit aber altchristlicher Gedanke beginnt, im Zug der fortschreitenden Regeneration des Laientums aus dem Geist des Urchristentums auch in der katholischen Kirche Gestalt zu gewinnen; ein Gedanke, der in der evangelischen Kirche vor allem durch Johann Hinrich Wichern im neunzehnten Jahrhundert energisch zur Geltung gebracht wurde: der Gedanke der Wiedererweckung des altchristlichen Diakonats. Ernste Männer stellen die Frage, ob es richtig ist, „die Seelsorge den relativ wenigen, wahrscheinlich zu wenigen Priestern und ihren Laienhelfern zu überlassen; ob es nicht an der Zeit wäre, die, wie es scheint, vom Heiligen Geist eingegebenen Anstöße aufzugreifen, daß wir den Priestern Laienkatecheten und Laiendiakone zur Seite stellen" in der Form verheirateter Berufs-Diakone, welche die Diakonatsweihe erhalten, wie in der Form nicht hauptberuflicher Freiwilligen-Diakone, die in ihrem weltlichen Beruf bleiben und dessen Milieu zu durchdringen suchen. Wer die damit gegebenen Möglichkeiten bis zu Ende durchdenkt, wird, so meinen die Vorkämpfer dieses zur Erörterung gestellten Planes,

„die Neubelebung des Diakonats begrüßen und von ihm wirklich einen Gestaltswandel der Seelsorge erhoffen, eine Verjüngung der Kirche, ein Wachwerden und einen Übergang von der Bewahrung der kleinen Herde zur Eroberung der Welt für Christus", ein tieferes Hinabsteigen der Kirche in die Milieus der Laien, wie sie wirklich sind, sowie jene Solidarität des Schicksals, ohne die das Eingehen des überzeitlich Ewigen in das zeitbedingt Einmalige außerordentlich erschwert ist.

Die Situation der Kirche erhält immer mehr die Züge der vorkonstantinischen Zeit, schreibt der englische Historiker Butterfield in seinem Werk „Christentum und Geschichte". Hinter uns liegt eine Epoche der Kirchengeschichte, die vorwiegend vom Klerus geprägt wurde. Die zukünftige geschichtliche Wirkung der Kirche auf die Welt wird mehr vom Laien bestimmt werden. Bei ihm werde in den nächsten hundert Jahren das Schwergewicht des geschichtlichen Handelns liegen, erklärte kürzlich der Bonner Astronom Josef Meurers in seinem Referat über „Das religiöse und geistige Klima der modernen Welt" auf der Weltdelegiertentagung der „Pax Romana". Und Yves Congar hegt die Hoffnung, die Aktivierung der Laien könne einen wahren Frühling im Leben der Kirche zur Folge haben. Dazu aber bedürfe es einer Erziehung, die außer im Gehorsam auch in der Initiative und im Mut zum Wagnis die höchste Erfüllung christlicher Ethik erblickt. Es bedarf auf seiten des Klerus eines echten Respekts vor dem Laien und für die Gegebenheiten der Welt; die Männer der Kirche müssen offen sein für die Probleme der Zeit. Es bedarf einer Kirche, meint Congar, die sich nicht nur weiß als eine von oben her gestiftete Institution, sondern auch als die unablässig von unten her sich realisierende, in die Welt hinein erbauende Gemeinschaft der Gläubigen. Dieser Vorgang aber fordert die Wiedererweckung jener Elemente im Kirchenbegriff, die durch die zeitbedingte Abwehr vergangener Jahrhunderte teilweise in den Hintergrund gedrängt wurden. Ihre Wiederbelebung kann zurückführen zu der ganzheitlichen Schau der Kirche, die ihrem echten Selbstverständnis gerecht wird. Von der Erweckung des Laientums dürfen wir nicht nur eine größere Einheit innerhalb der einzelnen Kirchen und Bekenntnisse erwarten, sondern auch eine Annäherung der verschiedenen Kirchen aneinander. Das aber ist die Voraussetzung dafür, daß der durch die Entwicklung der letzten Jahrhunderte entmächtigte Begriff der Christenheit seinen vollen Klang wiedererhalte.

NEUES KIRCHENVERSTÄNDNIS IM PROTESTANTISMUS

Von P. Damasus Zähringer, OSB., Beuron

Schon im Jahre 1929 hat Otto Dibelius, der jetzige protestantische Bischof von Berlin und Vorsitzender des Rates der evangelischen Kirchen in Deutschland (EKD) ein Buch geschrieben mit dem Titel „Das Jahrhundert der Kirche". Das Problem der Kirche wurde also schon damals programmatisch erkannt und gestellt. Im Kampf gegen den Nationalsozialismus und die von ihm unterstützten „Deutschen Christen" sah sich dann der deutsche Protestantismus praktisch zu einem heftigen Kirchenkampf gezwungen. Man schloß sich dabei zu einer Bekenntnisfront zusammen, die ihren Ausdruck fand in der sogenannten „Barmer Theologischen Erklärung" vom Jahre 1934 (vgl. Benedikt. Monatsschrift 1946, S. 282ff.). Dann folgten „Die Botschaft der Bekenntnissynode von Dahlem 1934" und die Bekenntnissynode von Öynhausen 1936. Nach dem Krieg versuchte man diese Ansätze zu einem gemeinsamen Bekenntnis, das freilich sehr weit und allgemein gehalten war, auch verfassungsrechtlich zu verankern. Ein Kirchentag in Trysa 1945 machte den ersten Versuch und 1948 wurde in Eisenach ein Beschluß der Vereinigung gefaßt und eine sogenannte Grundordnung aufgestellt (vgl. Benedikt. Monatsschrift 1948, S. 389ff.).

Aber schon damals wurde die bewegte und zum Teil heftige Klage laut, der Ansatz von Barmen und Dahlem sei nicht zur Reife gelangt. Viele Zeugen bekunden in unseren Tagen, daß diese Ansätze fast völlig zerronnen seien. Und damit ist auch das Kirchenproblem für den Protestantismus ein äußerst brennendes geworden. Emil Brunner, der Züricher Theologe – um nur aus einer langen Reihe einen einzigen zu nennen – fragt: „Was ist die Kirche? Diese Frage ist das ungelöste Problem des Protestantismus. Von dem Tage der Reformation bis auf unsere Zeit hat nie Klarheit darüber bestanden, wie sich die Kirche im Glaubenssinn, die Gemeinde Jesu Christi, zu der oder den Institutionen verhalte, die Kirchen heißen." (Das Mißverständnis der Kirche. Stuttgart 1951, S. 7.) Die Fragen verschärften sich von Jahr zu Jahr, aus theologischer Sicht, durch Karl Barth und seine dialektische Theologie überhaupt, aber neuerdings besonders durch die Behandlung der Kirchenfrage in seiner „Kirchlichen Dogmatik" (Bd. IV, 1 und 2: Zollikon-Zürich 1953 und 1955), durch Rudolf Bultmann und die Entmythologisierungswirren und eine ganze Reihe anderer Faktoren.

Aus dem bunten Kaleidoskop unserer Tage ragen heute zwei bedeutsame Schriften besonders hervor: Max Lackmann, „Ein Hilferuf aus der

Kirche für die Kirche" (Stuttgart 1955, Schwabenverlag) und „Credo Ecclesiam. Von der Kirche heute", herausgegeben von der evangelischen Michaelsbruderschaft (Kassel 1955, Johannes Stauda Verlag). Diese beiden gar nicht sehr umfangreichen Schriften verdienen um ihrer grundsätzlichen Stellungnahme willen die größte Beachtung.

Max Lackmann ist evangelischer Pfarrer in Westfalen, gehört zur Bewegung „Die Sammlung" und hatte auch 1953 lebhaft in die innerprotestantische Kontroverse um Pfarrer Richard Baumann eingegriffen (vgl. Benedikt. Monatsschrift 1954, S. 74ff.). Der Ausgangspunkt seiner Theologie überhaupt ist die Rechtfertigungslehre. Das zeigte sich schon früher in seinem Buch „Vom Geheimnis der Schöpfung" und in der Schrift „Zur reformatorischen Rechtfertigungslehre". Beide Arbeiten sind im Evangelischen Verlagswerk in Stuttgart (1952 und 1953) erschienen, während die neueste Schrift, der Hilferuf aus der Kirche, in der „Peter-und-Paul-Bücherei" des katholischen Schwabenverlages in Stuttgart herauskam.

Von Luthers Rechtfertigungslehre ist bekanntlich seine Kirchenlehre tiefgreifend bestimmt. Die lutherische Auffassung der Rechtfertigung geht von der Annahme der Alleinwirksamkeit Gottes aus. Der Mensch und seine Natur sind durch die Erbsünde völlig zerstört. Er kann auch sich nur noch Sünder sein. Infolgedessen ist alles Menschliche verdorben, sündig und schlecht. Diese Charakterisierung will zunächst einen objektiven Tatbestand festhalten. Sünde bezeichnet hier also den Zustand der totalen Verworfenheit vor Gott, in der auch nicht der geringste menschliche Ansatz zum Guten bleibt. Der objektiven Sündigkeit folgt naturgemäß im gegebenen Augenblick auch die subjektive Schuld.

Weil aber die Kirche immer auch zu einem Teil menschlich, sichtbar, geschöpflich ist, weil sie das alles ihrer Eigenart entsprechend sein muß, steht von vornherein und von dieser altprotestantischen Rechtfertigungslehre her die Kirche ebenso wie der sündige Mensch unter dem Verdikt der Verworfenheit. Theoretisch gesehen kann also eigentlich gar keine Kirche im üblichen Sinne des Wortes, nämlich eine sichtbare Kirche mit bestimmten Zeichen des Heiles, entstehen. Einzig eine Gemeinschaft von Menschen kann sich bilden, die unter dem Worte Gottes glauben. Das Wesentliche an einem solchen Gebilde ist aber der durch die Rechtfertigung aus dem Glauben hervorgerufene innere, unsichtbare Zustand. Freilich hat die Praxis immer wieder andere Wege eingeschlagen, und der Protestantismus kam in allen Jahrhunderten seiner Existenz zu Kirchengebilden, die eigentlich im Widerspruch standen zu seiner ursprünglichen Rechtfertigungslehre.

Nun will Pfarrer Lackmann das Kirchenproblem angehen von der Rechtfertigungslehre her. Nach Ausweis der heiligen Schrift, so sagt er, bedarf die lutherische Rechtfertigungslehre unbedingt einer Revision. Die

Theorie von der totalen Verdorbenheit der Menschennatur widerspricht der Lehre von der Schöpfung. Sie ist außerdem unvereinbar mit der Menschwerdung des Logos und steht im Gegensatz zu den klaren Aussagen der Offenbarung (Röm 1,18ff.; 2,14ff.; Apg 14,15ff.; 17,22ff.). „Wie verstehen wir die Menschwerdung Gottes? Ungelöste Probleme lutherischer Glaubenslehre" (S. 29ff.) ist der größte Abschnitt seiner Kirchenschrift betitelt. In der „Reformatorischen Rechtfertigungslehre" heißt das Hauptkapitel „Reformatorische und römisch-katholische Rechtfertigungslehre" (S. 63ff.). Lackmann verlangt, daß man die Konsequenzen daraus ziehe, daß der Logos in der Inkarnation die vollständige Menschennatur angenommen habe. Dadurch werde aber „die menschliche, geschöpfliche, natürliche Seite des einzelnen Christenlebens oder auch der ganzen Kirche ihre zeitlichen und irdischen Phänomene in ein besonderes, positiv zu bewertendes Licht gerückt... Sei es die Erschaffung einer nicht nur neuen ‚Geltung' vor Gott, sondern eines neuen Seins in Gott durch Gottes Gnadenmittel, sei es das Gewicht der Heiligung, des menschlichen Wirkens in Gott und des göttlichen Lohnes; sei es die göttliche Zuordnung von Altem und Neuem Bund hinsichtlich des Kultus, des Priestertums, der rechtlichen Ordnung, der sichtbaren Kirche als Gottesvolk, als Heilinstitution und als Leib Christi; sei es die Entdeckung deutlicher Spuren apostolischer Lehrautorität, bischöflicher Ämter, verpflichtender Lehrtradition und einer Sukzession von Personen; sei es die Besinnung auf die Art des priesterlichen Opfers der Kirche und der neutestamentlichen Passahfeier; sei es der Zusammenhang von himmlischem und irdischem Gottesdienst, von himmlischer und irdischer Gemeinschaft der Heiligen durch die Teilnahme an den göttlichen Gnadenmitteln; sei es die Feststellung eines durchgängigen Prinzips von Mittlerschaften im Neuen wie Alten Bunde, welches durch den einen Mittler Christus nicht außer, sondern gerade in Kraft gesetzt wird; sei es die Aufdeckung tiefster Beziehungen zwischen natürlicher Gotteserkenntnis und Religion (eingeschlossen das mystische Erkennen) und christliche Gotteserfahrung: immer ist es ein Menschliches, Zeitliches und Kreatürliches, das, was der Mensch mit dem ihm als Geschöpf eigenen, wenn auch von Gott selbst bewegten Kräften des Willens und des Verstandes denkt, verantwortet und handelt und aus sich heraus setzt, worauf ein besonderes theologisches Augenmerk gerichtet wird" (S. 31f.).

Man sieht also, wie weitgehend sich durch eine konsequente Revision der theologischen Anthropologie fast alle Akzente verschieben. Und gerade jene Fragen rücken in die Betonung, die als Not der evangelischen Gläubigen heute empfunden werden und allgemein als vordringliche Unterscheidungspunkte anzusehen sind.

Lackmann nimmt für sich in Anspruch, die aufgezählten Punkte innerhalb des evangelischen Glaubensanspruches mit der „gleichen Freiheit

der Kritik und des Wahrheitszeugnisses" (S. 14) durchdenken und öffentlich diskutieren zu dürfen, wie etwa Bultmann sagen dürfe: „Die Formel ‚Christus ist Gott' ist falsch in jedem Sinn, in dem Gott als eine objektivierbare Größe verstanden wird, mag sie nun arianisch oder nicäisch, orthodox oder liberal verstanden sein. Sie ist richtig, wenn ‚Gott' hier verstanden wird als das Ereignis des handelnden Gottes" (S. 14). Freilich wird sich zeigen müssen, ob Lackmann in dieser Auffassung recht behält. Die Freiheit des Wortes und die Geltung des einzelnen Gewissens hat im modernen Protestantismus noch fast immer sich durchgesetzt, wo es sich um liberale Theorien gehandelt hat. Wo aber eine strengere Lehre, vor allem wenn sie sich katholischen Anschauungen näherte, vorgetragen wurde, gab es meistens einen unerfreulich entgegengesetzten Alarm und eine viel weniger duldsame Obrigkeit.

In zehn Punkten vollzieht Lackmann dann in seiner Schrift so etwas wie einen neuen Thesenanschlag. „Gebunden an die Wahrheit des Wortes Gottes, verpflichtet meinem Ordinationsgelübde und Hirtenamt, bitte ich alle Brüder im Amt der Leitung und des Hirtendienstes der Kirche und Gemeinden Augsburgischer Confession, nachstehende Sätze zu prüfen, anzunehmen, zu verbessern oder zu verwerfen. Sie enthalten die Behauptung von Irrtümern im Glauben und in der Lehre, welcher wir uns als evangelisch-lutherische Christenheit – wie ich mit großem Schmerz, nach langjähriger Prüfung, unter aufrichtigen Gebeten habe erkennen müssen – vor Gott und der ganzen Christenheit schuldig gemacht haben, sei es seit den Entscheidungen der reformatorischen Väter selbst, sei es im Laufe der geschichtlichen Entwicklung lutherischer Glaubenslehre... Es handelt sich aber um Irrtümer, das heißt um Entstellungen und Verzerrungen der Wahrheit, nämlich des fleischgewordenen Wortes Gottes, unseres Herrn Jesus Christus, durch den und in dem die Kirche ist, oder sie nicht ist... Ich getraue mich nicht, vor dem Richterstuhl Christi zu verantworten, daß ich hierzu geschwiegen habe. Darum rede ich" (S. 21).

In diesem sehr eindringlichen Ernst wird darauf hingewiesen, daß mit der Lehre von der Menschwerdung die absolute Sündigkeit des Kreatürlichen in seinen gesamten Kräften nicht vereinbar sei. Als Irrtum müsse im einzelnen bekannt werden die Behauptung, „die heilige Schrift sei für sich allein genügend", die Verkündigung des Wortes sei die Mitte des Kultes, die Quelle des göttlichen Lebens, und das Herrenmahl sei kein Opfer. Es wird als falsch erkannt, die „Erwählung des neutestamentlichen, mit dem Heiligen Geist beschenkten Gottesvolkes zum allgemeinen Priestertum, königlichen Priestertum, bedeutet den Verzicht auf ein besonderes, vom Herrn der Kirche bestelltes und begnadetes priesterliches Amt" (S. 23 f.). Die Spendung der Absolution in der Einzelbeicht darf nicht in Frage gestellt werden. Der Verzicht auf die bischöfliche

apostolische Sukzession, der Verzicht auf ein von „Christus selbst gestiftetes, leitendes, apostolisches Lehramt" (S. 26) seien nicht haltbar. „Es ist ein Irrtum des Glaubens und der Lehre: die sichtbare Einheit des Leibes Christi sei unter Ausschaltung der römisch-katholischen und orthodoxen Kirche wiederzugewinnen oder sei gar erst für den Jüngsten Tag verheißen" (S. 26).

Muß man diese Hilferufe als Kampfrufe hören? So sind sie nicht gemeint. Immerhin werden sie in ihrer unbedingten Klarheit und um ihrer Eindringlichkeit willen weitherum in protestantischen Kreisen als Schreckrufe vernommen werden. Tatsächlich reißen sie genau und schmerzhaft alle jenen Narben auf, die vielfach aus irgend einer falschen Scheu oder Rücksichtnahme verdeckt werden. Die Position Lackmanns hat den großen Vorzug, daß sie auch im protestantischen Sinn als ganz und gar schriftlegitim gelten muß, daß man ihr also eine Unredlichkeit im Denken und im Glauben nicht nachweisen kann. Es wird sich wohl bald zeigen, in welcher Richtung nun die Reaktion verläuft.

Die Not der Herzen, aus der heraus Pfarrer Lackmann seinen Ruf erklingen läßt, ist also nach seiner sorgfältig geprüften Erfahrung, „die Not einer dauernd zunehmenden dogmatischen und theologischen Zerrissenheit und Verworrenheit, die Not einer mit allen Mitteln vorgetäuschten Einheit und Vollmacht evangelischen Kirchentums und Glaubens, die Not einer geistigen Zwangsherrschaft gewisser protestantischer ‚Dogmen' und Frömmigkeitsformen, welche zu durchbrechen nicht einmal dann ertragen wird, wenn sich der fromme Christ dabei auf die heilige Schrift, auf die Übung der reformatorischen und vorreformatorischen Christenheit und auf ein echtes christliches Verlangen seines Herzens berufen kann ... Kommt hinzu die Not einer Unterdrückung der ungekürzten Schriftwahrheit zugunsten einseitiger oder gar schriftwidriger protestantischer Überlieferungen, eine Not, die uns mehr beschwert und die Kirche mehr gefährdet als die Unterdrückung des Evangeliums durch die ‚deutschen Christen' im Kirchenkampf vor zwanzig Jahren ... Viele evangelische Christen tragen diese Not seit Jahrzehnten als eine schwere und zermürbende Last" (S. 7 ff.).

Lackmann ermahnt seine evangelischen Leser, nicht zu erschrecken, wenn manches in seinen Ausführungen auch katholisch klinge. Das möge „als ein göttlicher Hinweis begriffen werden, wie sehr das Wort Gottes heute die getrennten Brüder zueinander weist" (S. 16).

Alles in allem deckt also diese Schrift auf, daß eine „prinzipielle Entgegensetzung und Trennung von göttlicher und menschlicher Natur nicht nur ein Angriff auf die Heilstat der Inkarnation des Gottessohnes" (S. 121) ist, sondern im Prinzip auch eine Bedrohung oder Zerstörung aller Heilswirksamkeit enthält, die aus ihr erfließt, ausgenommen der verborgene Glaube des Herzens. „Luther unternahm den Versuch, gött-

licher und majestätischer von Gott zu denken, als Gott von sich selbst denkt, und verwerflicher vom Menschen, als es für diesen gut und vor allem als es wahr ist. Unsere evangelische Kirche wird erst gesunden, wenn sie diesen Versuch Luthers und damit ihr eigenes Zentraldogma korrigiert" (S. 123). Das Symptom einer solchen Wende wäre ein neues Kirchenverständnis. Und darum bezieht Lackmann den Standort: „Die Reformation liegt nicht hinter uns. Sie steht noch vor uns!" (S. 124).
Die zweite hier vermerkte Schrift „Credo Ecclesiam. Von der Kirche heute" geht etwas weniger stürmisch vor, aber zeigt deshalb kein geringeres Verantwortungsbewußsein. Auch sie spricht in einem sehr eindringlichen Ernst. Ihre Herausgeber, die Evangelische Michaelsbruderschaft, sind eine Gemeinschaft von Theologen und Laien, 1931 gegründet, hervorgegangen aus der Berneuchener Erneuerungsbewegung. In diesem Sinn wird nun hier auch um eine Erneuerung der Kirche gerungen aus der Einheit von Lehre, Gottesdienst und Ordnung der Gemeinschaft. Bekannte Namen gehören zu dieser Bewegung: Bischof Wilhelm Stählin, Kirchenrat Dr. Karl Bernhard Ritter, Marburg, und Univ.-Professor Dr. Heinz Dietrich Wendland, Münster i. W.

Auch diese Bekenntnisschrift stellt fest, daß die Kirchenfrage im protestantischen Raum seit dreißig Jahren in Bewegung geraten sei. Im Hören auf die Schrift habe man vieles gewonnen, Mißverständnisse und Verzeichnungen abgestoßen, aber doch bestehe immer und noch weiterhin die Gefahr, daß Hergebrachtes, „auch wenn es noch so unzulänglich ist... treuer als das Evangelium selbst" bewahrt werde. „Aus grundlegenden und fordernden Erkenntnissen werden keine Konsequenzen gezogen" (S. 9). Die von der Zeit gestellten Aufgaben habe man nicht deutlich genug erkannt. „Gesteigerte Betriebsamkeit und Aktivität nach außen können auf die Dauer über die innere Unsicherheit, den Mangel an verpflichtender Erkenntnis und die Unkraft geistlichen Handelns nicht hinwegtäuschen" (S. 10). Die „Reformation" habe die „Deformation" gebracht.

Zunächst wird auch hier die traditionelle Rechtfertigungslehre unter die Lupe genommen. Das Prinzip von der „Rechtfertigung allein durch den Glauben", wobei der Akzent auf dem „allein durch den Glauben" liegt als einer forensischen Zurechnung der Gerechtigkeit, habe den Glauben selbst dürr und unwirklich werden lassen. Ja, dieses Prinzip habe erlaubt, „die Einheit der heiligen Schrift, die heilige Dreifaltigkeit, die Sakramente und vieles andere" (S. 13), zu bestreiten oder zu entwerten. Das habe sich auf die Kirchenvorstellung besonders zerstörend ausgewirkt.

Der Glaube sei aber ein Bekenntnis, ein Zeugnis, das in Gottesdienst und Leben wirksam werden müsse. Der Glaube sei „weder ein bloßer Akt noch ein Zustand oder Besitz; er ist ein Vorgang, durch den der

Mensch in einen Lebenszusammenhang mit Christus und seinem Leibe, der Kirche, eingegliedert wird" (S. 15). Deshalb gehört zum Glauben die Taufe, und wo eine Verkündigung oder ein Glaube sich vom Altar trennen, werden sie „unverantwortlich und rationalistisch". Beruf der Kirche sei die Haushalterschaft über Gottes Heilsmysterien. Zu ihrem Vollzug gehören aber die Sakramente und die kirchliche Ordnung genau so wie das Evangelium. Es sei falsch, alles nur auf den einen subjektiven Glaubensakt zu setzen. Die Kirche in dieser ihrer vollen Bedeutung zu erkennen, sei ein dringliches Gebot. Dabei beruhe die Frage, ob die „Gründung einer Kirche im Gesichtskreis Jesus gelegen habe, immer auf einer falschen Voraussetzung", wenn man sich darunter lediglich „eine zweckhafte Einrichtung, die unabhängig von der Person Jesu Christi als ein gesondertes Subjekt seinen Willen erfüllt", vorstelle. „Die Kirche ist die Fortsetzung seiner Existenz" (S. 16). Und von da aus bestimmen sich die Gottesdienstauffassung und die Rechtsbildung in der Kirche. „Dieses Grundverständnis, in dem wir mit der alten und griechischen Kirche übereinstimmen, ist zwar von der lutherischen Kirche nie vollständig preisgegeben, aber wegen einer falschen Abwertung angeblich ‚äußerer Ordnungen', aber auch wegen der Verengung des kirchlichen Amtes auf das Predigtamt nicht mit hinreichender Klarheit und Folgerichtigkeit als echtes Grundmaß des Kirche vertreten worden" (S. 19). Die Verengung des Amtes zum reinen Predigtamt hatte aber ihren Ursprung eben in jener Rechtfertigungslehre, die alles einzig auf die Erschütterung des Herzens durch das Wort stellte.

Unter den skizzierten Gesichtspunkten werden dann die Aussagen des apostolischen Glaubensbekenntnisses über die Kirche als die ecclesia una, sancta, catholica und apostolica, werden die Artikel von der remissio peccatorum, communio sanctorum und der resurrectio mortuorum durchgegangen. Ein eigener ausführlicher Abschnitt behandelt die Sukzession im Neuen Testament, speziell auch den engen Zusammenhang der successio des Amtes mit der successio fidei. Es gibt eine Kontinuität auch des Glaubens nur in der Tradition der Kirche. Bei der Sukzession handelt es sich also nicht rein um die Bejahung oder Verneinung eines einzelnen Ordnungsbegriffes. Die Sukzession ist „ein Element in einem organischen Gefüge des Lebens und der Anbetung, des Glaubens und der Ordnung, die in ihrer Gesamtheit das Prinzip der Kontinuität ausmachen" (S. 75). Ein ekklesiologischer Minimalismus, der sich in der landläufigen Auffassung zur Herrschaft gebracht hat, muß also verschwinden gegenüber der ganzen Fülle des Heiligen Geistes.

Im Hinblick auf die katholische Kirche ist in diesen Abschnitten manches polemisch und einiges unrichtig gesagt, aber innerhalb des evangelischen Selbstverständnisses kündigen sich doch allenthalben neue Aufbrüche an. „Nehmen wir das Bekenntnis von der Kirche, wie wir es hier zu ent-

falten versucht haben, mit ganzem Ernst auf, so werden wir in anderer Weise als bisher gezwungen, die Übereinstimmung von Gottesdienst, Lehre und Ordnung mit der allgemeinen (katholischen) Kirche eifrig und eifersüchtig anzustreben." Als Devise soll also fortan gelten: „Das ganze Evangelium – die ganze Schrift – die ganze Kirche – der ganze Gottesdienst – die ganze Ordnung" (S. 36).

DER GLAUBE NACH DEN PAULINISCHEN HAUPTBRIEFEN[1]

Von Prof. Dr. Otto Kuss, Paderborn

Die Mitte des paulinischen Denkens ist Gottes Heilstat durch Jesus Christus. Der gekreuzigte Jesus Christus wird von Gott durch die Auferweckung als der alles entscheidende Heilbringer bestätigt, und die Frucht dieser Heilstat wird dem Menschen dadurch zuteil, daß er sie durch Glauben annimmt. Aus der Tatsache, daß Gott rettet, erhellt, daß der Mensch – der Heide wie der Jude – auf Rettung angewiesen war; es

1) Die Literatur ist, wenn man seine Aufmerksamkeit nicht auf die ausgesprochenen Monographien einschränkt, außerordentlich umfangreich; auf die betr. Artikel und Abschnitte der bekannten Wörterbücher und der Gesamtdarstellungen der Theologie des NT sowie auf spezielle Kontroversliteratur sei aber hier nur allgemein verwiesen. Unter den älteren Spezialarbeiten verdient vor allem Erwähnung das berühmt gewordene Buch von Adolf Schlatter, Der Glaube im NT, Stuttgart [4]1927. Es wurde in erster Fassung im Jahre 1882 als Preisarbeit für die Haager Gesellschaft zur Verteidigung des Christentums ausgearbeitet und erschien in erweiterter Gestalt im Jahre 1885 als Buch. Die Schriften Schlatters sind leider schwer lesbar, der Autor hat ein ganz und gar eigentümliches, nicht leicht zugängliches Denken, das dem Leser keinerlei Konzessionen macht. Mit andersartigen Anschauungen seiner Fachgenossen setzt er sich nicht auseinander, sondern geht unbekümmert seinen eigenen Weg. Er berichtet einmal von einer Begegnung mit Bernhard Weiss, bei der ihm dieser davon erzählte, daß er Schlatters Buch über den Glauben gelesen habe; dies habe ihn — Schlatter — „in aufrichtiges Erstaunen versetzt", da er „nicht als Despot geschrieben hatte, in der Meinung, sämtliche Kollegen seien zur Lektüre meines Buches verpflichtet" — man nimmt eine solche Auffassung von „Despotentum" nicht ohne Vergnügen zur Kenntnis. „Nun geriet aber auch er" — B. Weiss — „über mein Erstaunen in Erstaunen und begriff nicht, daß ich nicht begriff, daß er alles lesen müsse, was über das NT gedruckt werde". Schlatter verteidigt sich dann: „Es war nicht die Sucht nach Originalität, die mir in der Berufung auf die Literatur Zurückhaltung gab; eher erlag ich dabei einer zaghaften Ängstlichkeit. Es galt, sich in die Gemeinschaft mit den anderen zu stellen; aber ich bedurfte zugleich des Schutzes für mein eigenes Denken, damit die Gedanken der anderen micht nicht verwirrten, des Schutzes für mein eigenes Auge, damit es für die Tatbestände sehfähig blieb" (A. Schlatters Rückblick auf seine Lebensarbeit, hrsg. v. Th. Schlatter, Gütersloh 1952, 115f.); aber ist er nicht zu Unrecht dieser seiner zaghaften „Ängstlichkeit" treu geblieben, auch als für ihn schon längst keine „Gefahr" mehr bestand? Unzweifelhaft war es ein Verdienst Schlatters, sich entschlossen, unvoreingenommen und unbekümmert um ein Verständnis der ntl Texte zu bemühen und vor allem den Respekt vor diesen Texten über den Respekt vor den geltenden Thesen seiner Zeit zu setzen; er ist auf diese Weise häufig zum Kritiker auch bestimmter reformatorischer Lehrmeinungen geworden. Was den Glaubensbegriff des Apostels Paulus angeht, so erweckte damals Schlatters Satz Widerspruch, „daß Paulus das Werk als das Hauptstück des menschlichen Lebens geschätzt habe, für das er seine ganze Kraft verwandte", und er sagt, daß er an diesem Widerspruch „die Tiefe des Gegensatzes" ermessen habe, der ihn „an dieser Stelle von der ganzen Tradition, sowohl der orthodoxen als der liberalen, schied, weil

gibt und es gab niemals einen anderen Weg zum Heil als den durch Glauben an Gottes Heilshandeln durch Jesus Christus. Indem der Apostel das sagen will, stößt er mit dem Judentum zusammen, das für sich eine einigermaßen klare Vorstellung zu haben meint, wie der Mensch Gottes Wohlgefallen erwirbt. Obwohl man sich davor hüten muß, die Vielfalt der Möglichkeiten des – genauer besehen – unsyste-

beide nicht über die antike Logik und ihre Bevorzugung der Vernunft vor dem Willen und dem Werk hinausgekommen waren" (a. a. O. 107). „Hat unser Glaube im göttlichen Werk seinen Grund, dann sind wir als die Glaubenden zum Werk hingewandt, weil es kein Werk Gottes gibt, das uns passiv machte; das wäre nicht mehr das Werk der Gnade. Am Werk Gottes, in dem uns seine Gnade erfaßt, sind wir wollend, darum auch wirkend beteiligt, und daß wir es nun wirken, das ist das Begehren des Glaubens und das Ziel, zu dem er uns gegeben wird" (a. a. O. 109). William Henry Paine Hatch, The Pauline idea of faith in its relation to Jewish and Hellenistic religion, Cambridge 1917, gibt zunächst eine Darstellung der Eigenart des atl und jüdischen Glaubensbegriffes, hebt die Grundzüge des paulinischen Glaubens knapp hervor und setzt ihn gegen hellenistische Religionsformen verschiedener Artung ab. Ähnlich arbeitet das umfangreichere (in schwedischer Sprache geschriebene) Werk von Rafael Gyllenberg, Pistis usw., 2 Bde., Helsingfors 1922, das im ersten Band über Hellenismus und Spätjudentum, im zweiten Band über die verschiedenen Formen des Glaubensbegriffs bei den ntl Schriftstellern handelt; in Übereinstimmung mit W. Wrede, Paulus, Tübingen 1905 (²1907), sieht Gyllenberg die Rechtfertigungslehre als einen Spezialfall der Erlösungslehre, den Glauben als ein pneumatisches Erkennen an (s. in dem weiter unten angegebenen Aufsatz desselben Autors S. 614f.). Der interessante Beitrag von Erwin Wissmann, Das Verhältnis von ΠΙΣΤΙΣ und Christusfrömmigkeit bei Paulus, Göttingen 1926, betont mit ungewöhnlicher Schärfe den Charakter des „Fürwahrhaltens" im Glauben und bestreitet z. B., daß dem πιστεύειν bei Paulus an sich die Bedeutung „vertrauen" anhaftet (S. 67: „πιστεύειν heißt nicht vertrauen, sondern glauben im nackten, nüchternen Sinn der bejahenden Aneignung und Zustimmung"); von dem „dogmatischen" Glauben als Voraussetzung trennt er scharf die „Christusfrömmigkeit", die nach und neben dem Glauben das lebendige Verhältnis zu dem gegenwärtigen pneumatischen Christus schafft. Alexander Nairne, The faith of the New Testament, London 1927, gibt in 5 Kapiteln eine knappe Darstellung des Glaubensinhaltes, der Doktrin des NT und darf hier beiseite gelassen werden, wo es um den Glaubensbegriff geht. Martin Dibelius, Glaube und Mystik bei Paulus, in: Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung 7 (1931), 683—699, nimmt zu den Ansichten von A. Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus, Tübingen 1930 (²1954), Stellung und sucht die Einheit von Glaube und Mystik bei Paulus in der Beziehung, auf Christus „Wie das Christusschicksal Sendung ins Fleisch und Kommen im Geist, Sterben und Auferstehen, Erniedrigung und Erhöhung in sich begreift, so ist auch das Christenschicksal durch Fleisch und Geist, Tod und Leben, Schmach und Herrlichkeit bestimmt. Das in Worten der Mystik ausgesprochene Bewußtsein, zu haben und zu schauen, umschließt nur die eine Hälfte dieses Daseins; die andere besteht aus nicht haben und – glauben" (a. a. O. 699). Sehr wichtig und bedeutsam ist das kluge Buch von Wilhelm Mundle, Der Glaubensbegriff des Paulus, Leipzig 1932, das in umfassender Auseinandersetzung mit der einschlägigen Literatur den Glaubensbegriff des Paulus und vor allem seine Beziehungen zu der Taufe herausarbeitet und so die Verbindung vom Glauben zur „Christusmystik", dem „Stehen in der Christusgemeinschaft" (170) schafft, in starkem und ausgesprochenem Gegensatz zu der These von Wissmann. Rafael Gyllenberg, Glaube bei Paulus, in: Zeitschr. f. systemat. Theologie 13 (1936), 613—630, weist auf die tiefgehenden Bedeutungsunterschiede zwischen dem griechischen πίστις und dem atl 'ämūnā hin und vertritt die Ansicht, Paulus habe πίστις im Sinne des hebräischen, das

matischen jüdischen Denkens voreilig einzuschränken, so gibt es doch einen Grundzug, eine Generaltendenz, die der Apostel jedenfalls als den entscheidenden Gegensatz empfindet: das Judentum verläßt sich darauf, daß es den Willen Gottes genau kennt, weil es das mosaische Gesetz, die Tora besitzt, und es ist im großen und ganzen auch davon überzeugt, daß der Einzelne den Willen Gottes erfüllen kann und so das Heil gewinnt. Paulus kennzeichnet diese Vorstellung vom Heilsweg mit der Formel „auf Grund von Werken des Gesetzes“[2], d. h. allein auf Grund von Werken des mosaischen Gesetzes. Durch die mit dem Heilshandeln Gottes durch Jesus Christus sich ereignende Offenbarung jedoch ist der Weg des Juden als schlechthin unzulänglich erwiesen. Gott hat durch den Kreuzestod und die Auferweckung Jesu gehandelt, und indem er so handelte, erwies sich klar und ganz unmißverständlich die Nutzlosigkeit des jüdischen Heilsweges. Wer wirklich Gottes Wohlgefallen und damit das Heil gewinnen will, muß sich unter die Wirksamkeit dieses Heilsgeschehens stellen, und das geschieht dadurch, daß er daran glaubt. Der Mensch, der das Evangelium vernimmt, erhält die Chance, sich die Frucht des göttlichen Heilshandelns zuzueignen, gerechtgesprochen zu werden „durch Glauben“[3], „ohne die Werke des Gesetzes“[4], wie Paulus

rechte Leben in der Gemeinschaft, im Bunde bezeichnenden Begriffs 'ämūnā gebraucht, und so wie man die Lehre von der Rechtfertigung den Schriftbeweis für die Erlösungslehre nennen könne, um kurz ihren Zusammenhang zu bestimmen, so kann man einfach sagen: „Glaube ist Einordnung in die neue Gottesgemeinschaft“ (a. a.O. 626). Die künstliche Trennung zwischen einer intellektualistischen Auffassung vom Glauben und einem mystischen In-Christo-Sein wird zurückgewiesen und Glaube als eine Einheit von Gehorsam und Vertrauen bestimmt. Werner Georg Kümmel, Der Glaube im NT, seine katholische und reformatorische Deutung, in: Theologische Blätter 16 (1937), 209—221, gibt eine Übersicht über die Entwicklung des Glaubensbegriffs im NT, wobei ihm „die Erkenntnisse der Reformatoren“ „den Dienst einer Wegleitung leisten“ (a. a. O. 209). Er konzediert, daß sich die Elemente, die ihm den katholischen Glaubensbegriff zu konstituieren scheinen, wirklich im NT (Hebräerbrief, Pastoralbriefe) finden, aber er wird doch mit Widerspruch rechnen müssen, wenn er einmal Jesus, Paulus, Johannes in Bausch und Bogen einfach als Kronzeugen seiner eigenen Glaubensauffassung beansprucht und wenn er weiter den Streit um das rechte Verständnis des Glaubens nur zum Teil als einen Streit um die rechte Exegese des NT auffassen will, vielmehr entschlossen zu einer Entscheidung zwischen den verschiedenen, offenbar unvereinbaren Aussagen des NT auffordert. Martin Buber, Zwei Glaubensweisen, Zürich 1950, stellt den Glauben als Vertrauen dem Glauben als Fürwahrhalten als die zwei, zunächst einmal von Inhalten unabhängigen Möglichkeiten des Glaubens einander gegenüber und meint, daß, was die Welt des NT angehe, auf der einen Seite Jesus und das zentrale Pharisäertum stünden, auf der anderen das frühe Christentum und das hellenistische Judentum (a. a. O. 10); es handelt sich um eine modern jüdische Konzeption, die sowohl mit der eigenen Überlieferung wie auch mit den christlichen Quellen sehr eklektisch umgeht; zur Kritik vgl. auch die ausführliche Besprechung von G. Schrenk, in: Judaica 7 (1951), 241 bis 261; 8 (1952), 1—23. — Der Artikel *πιστ* — im Theologischen Wörterbuch zum NT, VI, 174—230 (Bultmann, Weiser) erschien erst, nachdem der vorliegende Beitrag abgeschlossen war.

2) *ἐξ ἔργων νόμου*: z. B. Röm 3, 20. 3) *πίστει*. 4) *χωρὶς ἔργων νόμου*.

Röm 3,28 sagt. Dieses „ohne die Werke des Gesetzes" heißt „ohne die Werke des mosaischen Gesetzes", und dieses „durch Glauben" heißt „allein durch Glauben".

Was aber ist „Glaube", was heißt „glauben" bei Paulus näherhin und im einzelnen? Überblickt man die zahlreichen Stellen, an denen der Apostel vom Glauben spricht, so ergibt sich für eine genauere Betrachtung, daß es sich um etwas Komplexes handelt; Glaube ist Kurzformel, Inbegriff für etwas, das alle Bereiche des Glaubenden durchdringt, und man wird also gut tun, sich von vornherein klarzumachen, daß verläßliche Resultate nicht zu erlangen sind, wenn man gar zu früh spätere Definitionen ins Spiel bringt, die unter Umständen – vielleicht aus polemischen oder apologetischen Gründen – einen Teilaspekt des an sich viel reicheren und komplizierteren Ganzen in den Vordergrund rücken.
Zum Sprachlichen in Kürze dies:

Wenn Paulus davon reden will, daß und wie der Mensch den Zugang zu dem von Gott durch Jesus Christus gewirkten und angebotenen Heil gewinnt, bzw. daß und wie er diesen Zugang ablehnt, spricht er von „glauben"[5], vom „Glauben"[6], bzw. vom „Unglauben"[7], von „gläubig"[8] und „ungläubig"[9]. Einige Male verwendet er Wörter der griechischen Wortfamilie, die ihm zumeist zur Bezeichnung des Heilsglaubens, des Glaubens im theologischen Sinne dient[10], abweichend von diesem beherrschenden Sprachgebrauch. Er kann davon sprechen, daß er bestimmte Gerüchte „glaubt"[11], daß die Liebe „alles glaubt"[12]. In Rom „glauben" manche, alles essen zu dürfen, andere glauben das nicht[13]; hier[14] scheint der Glaube die jeweilige subjektive sittliche Überzeugung zu bezeichnen, die freilich zuletzt mit dem jeweiligen Stande des Heilsglaubens zusammenhängt. Das Ganze der dem Menschen kundgewordenen Offenbarungslehren formt sein sittliches Urteil, und es gibt die Möglichkeiten legitimer Entscheidung, die weit voneinander abliegen. Worauf es ankommt, das ist: „Du behalte den Glauben, den du hast, für dich vor Gottes Angesicht"[15]; die dem jeweiligen Erkenntnisstande entsprechende innerste Überzeugung des Einzelnen ist das entscheidende Kriterium: „Wer aber zweifelt, wenn er ißt, ist verurteilt, weil (er) nicht auf Grund von Glauben (handelt); alles aber, was nicht auf Grund von Glauben (getan wird), ist Sünde."[16] Die Grenzen zwischen Glaube und Glaube, Heilsglaube und subjektivem Gewissen als der Norm des sittlichen Handelns sind hier fließend, und die Auslegung kommt deshalb auch zu keinem einheitlichen Urteil. Gal 5,22 wird unter den Gaben, welche „die Frucht des Geistes" genannt werden, auch „Glaube"[17] aufgeführt; da aber sonst der Glaube niemals als Gabe des Geistes erscheint, wird man

5) *πιστεύειν* 6) *ἡ πίστις*. 7) *ἡ ἀπιστία*. 8) *πιστός*. 9) *ἄπιστος*. 10) *πιστ* –.
11) 1 Kor 11, 18. 12) 1 Kor 13,7. 13) Röm 14, 2. 14) Wie Röm 14, 22. 23.
15) Röm 14, 22a. 16) Röm 14, 23. 17) So Lietzmann.

das griechische Wort[18] hier zutreffender mit „Treue" übersetzen. Das gilt – wegen des Zusammenhanges – sicher für Röm 3,3: „Wenn einige untreu waren[19], wird deren Untreue[20] etwa die Treue Gottes[21] zunichte machen?" An vier Stellen geben Passivformen des griechischen Wortes[22] den Sinn „betraut werden mit etwas" wieder[23].

Gott hat also durch Jesus Christus zur Rettung der Menschen gehandelt, und seitdem ist ganz klar geworden: der Mensch, der gerettet werden will, kann gar nichts anderes tun, als eben: sich retten lassen. Der einzige und notwendige Weg, das durch Jesus Christus erworbene Heil zu gewinnen, ist der Glaube. Paulus denkt von Jesus Christus her und nur von Jesus Christus her. „Ihn hat Gott als Sühne aufgestellt in seinem Blut", und diese alles entscheidende Heilstat Gottes eignet sich der einzelne zu „durch Glauben"[24]. „Auf Grund von Glauben" sind wir gerechtgesprochen[25], und wie einst schon die Verheißung auf Grund von Glauben erging, damit ihr Ursprung in Gottes Gnade deutlich werde[26], so haben auch wir den Zugang zu dem gegenwärtigen Gnadenstande „im Glauben"[27] erhalten. Der Glaube führt zur Gerechtsprechung[28], zur Gerechtigkeit[29], zur Rettung[30]. Seit Gottes Heilstat durch Jesus Christus besteht eine neue Ordnung, das „Gesetz des Glaubens", das jeglichen Selbstruhm des Menschen unmöglich macht[31]. Die entscheidende Offenbarung Gottes ist also die Offenbarung von Gottes Gerechtigkeit; sie richtet sich an „alle Glaubenden", und der einzelne eignet sich die Frucht von Gottes gnädigem Walten zu „durch Glauben an Jesus Christus"[32]. Wie an allen ähnlichen Stellen, so ist auch für den bedeutungsvollen Text Röm 3,22 die Übersetzung „allein durch den Glauben" im Sinne der paulinischen Theologie die einzig mögliche, obwohl das Griechische auf die verbale Hervorhebung des „allein" verzichtet. Das „sola fide" ist – rein sprachlich und dem Kontext entsprechend und einmal abgesehen von seiner geschichtlichen Geprägtheit – als Wiedergabe des von Paulus Gemeinten an sich vollkommen genau; freilich muß man dann, um Mißverständnissen vorzubeugen, sogleich hinzufügen, daß die Problematik des Paulus nicht die Problematik Luthers ist. Paulus stellt dem jüdischen Heilsweg „auf Grund von Werken des mosaischen Gesetzes" kritisch die Predigt von der eschatologischen Gerechtsprechung „auf Grund von Glauben" gegenüber; die These Luthers beruht auf einer einseitigen und in ihrer Gültigkeit bestreitbaren Anwendung paulinischer Texte auf eine ganz andersartige und zudem rein innerchristliche Situation.

18) *πίστις*. 19) *ἠπίστησαν*. 20) *ἀπιστία*. 21) *τὴν πίστιν τοῦ θεοῦ*. 22) *πιστεύω*. 23) 1 Thess 2, 4; Gal 2, 7; 1 Kor 9,17 Röm 3, 2. 24) Röm 3, 25: *διὰ πίστεως*. 25) Röm 5, 1: *ἐκ πίστεως*. 26) Röm 4, 16. 27) Röm 5, 2: *τῇ πίστει*. 28) Gal 2, 16: *διὰ πίστεως*; Röm 3, 28: *πίστει*. 29) Röm 4, 5; 10, 6, 10; Phil 3, 9. 30) Röm 1, 16; 10, 9. 31) Röm 3, 27. 32) Röm 3, 22.

Aus der Tatsache, daß erst und allein Jesus Christus das Heil gebracht hat, ergibt sich die Nutzlosigkeit des jüdischen Heilsweges. Israel konnte das Heil nicht erlangen, weil es sich „nicht auf Grund von Glauben, sondern wie auf Grund von Werken“[33] darum mühte, „infolge des Unglaubens“ wurden die Juden verworfen[34]; das Gesetz ist ja nicht „aus Glauben“, sondern fordert die volle Leistung[35]. Christus ist das Ende des Gesetzes „zur Gerechtigkeit für jeden, der glaubt“[36], und das so vollkommen und ausschließlich, daß – theoretisch – ein wesentliches Zugeständnis an den jüdischen Anspruch nicht weniger als die Annullierung des Christusglaubens bedeuten würde[37]. Aber so wie das Gesetz ohne den Glauben nutzlos ist – das bedeutet die Verurteilung des ungläubigen Juden –, so ist der Glaube ohne das Gesetz Weg zum Heil – das bedeutet die Gerechtsprechung der glaubenden Heiden. Die Heiden ergriffen Gerechtigkeit auf Grund von Glauben[38], und allein der Glaube läßt sie jetzt „feststehen“[39]. Für die Juden wie für die Heiden gilt der gleiche Heilswille des gleichen Gottes, „wenn anders ein einziger Gott ist, der gerechtsprechen wird die Beschneidung auf Grund von Glauben und die Vorhaut durch den Glauben“[40]; das Evangelium ist ja „eine Kraft Gottes zum Heil für jeden Glaubenden, für den Juden zuerst wie für den Griechen“[41].

Der Inhalt des Glaubens kann – an das Hauptwort „Glauben“ angeschlossen – durch einen einfachen Genitiv[42] oder durch eine entsprechende präpositionelle Wendung ausgedrückt werden. Glaube ist vor allem Glaube an Christus Jesus[43]; näher bestimmt ist der Genitiv Gal 2,20: ich lebe „im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat“. Es kann aber auch vom „Glauben an das Evangelium“[44], vom „Glauben an die Wahrheit“[45] gesprochen werden oder – wie einmal im Kolosserbrief – vom Glauben an die in der Auferweckung Jesu wirksam gewordene Macht Gottes[46]. In einigen anderen Fällen wird die inhaltliche Bestimmung mit einer Präposition[47] an das Substantiv „Glauben“[48] angeschlossen; es ist vom Glauben an Gott die Rede[49] (der freilich den Glauben an das durch Jesus Christus Wirklichkeit gewordene Heil einschließen muß), vom Glauben, den man an den Herrn Jesus hat[50], vom Glauben an Christus[51]. Auch in Ver-

33) Röm 9, 32. 34) Röm 11, 20. 35) Gal 3, 12. 36) Röm 10, 4. 37) Röm 4, 14. 38) Röm. 9, 30. 39) Röm 11, 20. 40) *ἐκ πίστεως – διὰ τῆς πίστεως*: Röm 3, 30; auch 4, 16. 41) Röm 1, 16. 42) gen. obiectivus. 43) Gal 2, 16a: *διὰ πίστεως Χριστοῦ Ἰησοῦ*; ferner Gal 2, 16c. 20; 3, 22; Röm 3, 22. 26; Phil 3,9; vgl. Eph 3, 12. 44) Phil 1, 27. 45) 2 Thess 2, 13. 46) Kol 2, 12: *διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν*. 47) *πρός, εἰς*. 48) *πίστις*. 49) I Thess 1, 8: *ἡ πίστις ὑμῶν ἡ πρὸς τὸν θεόν*. 50) Phm 5: *τὴν πίστιν, ἣν ἔχεις πρὸς τὸν κύριον Ἰησοῦν*; dazu richtig Lohmeyer. 51) Kol 2, 5: *εἰς Χριστόν*; daß Kol 1, 4: *τὴν πίστιν ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, und Eph 1, 15: *τὴν καθ' ὑμᾶς πίστιν ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ* entsprechend verstanden werden müssen, ist nicht wahrscheinlich; vgl. vielmehr Gal 3, 26.

bindung mit dem Zeitwort „glauben“[52] wird der Inhalt des Glaubens angegeben. Man muß glauben an den souverän das Heil wirkenden Gott: „an den, der den Gottlosen gerechtspricht“[53], „an den, der Jesus unsern Herrn von den Toten erweckt hat“[54]. Glauben heißt „an Christus Jesus glauben“[55]. Es kann davon die Rede sein, daß „geglaubt wurde unser Zeugnis bei euch“[56]. Wer nicht an die Wahrheit glaubt[57], d. h. ungläubig bleibt, ist der von Gott gesandten Macht der Verführung erlegen und glaubt der Lüge[58]. Was zu glauben ist, kann schließlich in einem von dem Verbum „glauben“ abhängigen Nebensatz gesagt sein: wir glauben, „daß[59] Jesus gestorben und auferstanden ist“[60], „daß Gott ihn von den Toten erweckt hat“[61], „daß wir auch mitleben werden mit ihm“[62].

In den im Vorstehenden angeführten Zeugnissen wird der Inhalt des Glaubens im Zusammenhang mit dem Verbum „glauben“ oder dem Substantiv „Glaube“ beschrieben. Darüber hinaus umfaßt der Glaube im Sinne des Paulus natürlich die gesamte Heilsbotschaft. Zentrale Gedanken seiner Verkündigung hat der Apostel etwa 1 Thess 1,9–10 und 1 Kor 15,1–8 kurz zusammenfassend formuliert, im weiterem Sinne aber ist alles, was er über Gott und Mensch sagt, vom Glauben bestimmt und gehört mehr oder weniger zum Inhalt des Glaubens. Er läßt auch keinen Zweifel darüber, daß nicht nur die Intensität der Glaubenskraft, sondern auch der Umfang des Glaubensinhaltes bei verschiedenen Glaubenden verschieden sein kann.

Da der Glaube von dem Inhalt, dem er gilt, nicht abzulösen ist und durch eben diesen Inhalt wesentlich bestimmt wird, kann das Wort, das zunächst das Glauben, das Gläubigsein bezeichnet[63], auch die Bedeutung „Glaubensinhalt“ gewinnen[64]. Es ist die Aufgabe des Apostels, die

52) *πιστεύειν.* 53) Röm 4, 5; *ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ.*
54) Röm 4, 24: *ἐπὶ τὸν ἐγείραντα Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἐκ νεκρῶν*; vgl. 4, 17.
55) Gal 2, 16b: *ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν*; auch Röm 10, 14; Phil 1, 29; Röm 10, 11 (*ἐπ' αὐτῷ*).
56) 2 Thess 1, 10: *ἐπιστεύθη τὸ μαρτύριον ἡμῶν ἐφ' ὑμᾶς.*
57) 2 Thess 2, 12: *οἱ μὴ πιστεύσαντες τῇ ἀληθείᾳ.*
58) 2 Thess 2, 11: *εἰς τὸ πιστεῦσαι αὐτοὺς τῷ ψεύδει.*
59) *ὅτι.* 60) 1. Thess 4, 14. 61) Röm 10, 9.
62) Röm 6, 8; auch 2 Kor 4, 13. 14: *πιστεύομεν ... εἰδότες ὅτι...* 63) *πίστις.*
64) In gleichem oder ähnlichem Sinn kann auch vom „Evangelium“ (1 Thess 1, 5 u. ö.), vom „Evangelium Gottes“ (1 Thess 2, 2 u. ö.), vom „Evangelium des Christus“ (I Thess 2, 3 u. ö.), von der „Verkündigung“ (*κήρυγμα*: 1 Kor 1, 21; 2, 4; 15, 14; auch Röm 16, 25. *ἀκοή*: 1 Thess 2, 13; Gal 3, 2. 5; Röm 10, 16. 17), von der „Wahrheit“ (*ἀλήθεια*: 2 Thess 2, 10. 12. 13; Gal 2, 5. 14; 5, 7; 2 Kor 4, 2; Röm 2, 8; auch Kol 1, 5; ferner Eph 1, 13), von „Überlieferung“ (*παράδοσις*: 2 Thess 3, 6) oder „Überlieferungen“ (2 Thess 2, 15; 1 Kor 11, 2) die Rede sein oder vom „Zeugnis Gottes“ (1 Kor 2, 1: *τὸ μαρτύριον τοῦ θεοῦ*), vom „Zeugnis des Christus“, (1 Kor 1, 6), vom Zeugnis, das der Apostel bei den Thessalonichern verkündet hat (2 Thess 1, 10), vom „Geheimnis“ (*μυστήριον*: 1 Kor 15, 51; Röm 11, 25; auch Kol 1, 26. 27; 2, 2; 4, 3; ferner Eph 1, 9; 3,3. 4. 9; 6, 19 [*τὸ*

Heiden zum „Gehorsam des Glaubens", d. h. zur Annahme des Evangeliums zu bringen[65], er verkündigt den Glauben, den er einst vernichten wollte[66], er predigt „das Wort des Glaubens"[67]. Die Galater haben den Geist und seine Gaben „auf Grund der Verkündigung des Glaubens" empfangen[68], und sie werden aufgefordert, besonders den Genossen des Glaubens das Gute zu tun[69]. Auch Gal 3,23–25, wo vom „Gekommensein des Glaubens" die Rede ist, muß das durch Jesus Christus gewirkte Heil gemeinsam sein; für die innere Beweglichkeit des Begriffes ist bezeichnend, daß im gleichen Zusammenhang das Wort „Glauben" noch zweimal[70] erscheint und daß man an diesen Stellen zweifeln kann, ob von dem objektiven Glaubensinhalt oder von dem Glauben, dem Gläubigwerden, bzw. dem Gläubiggewordensein die Rede ist. Wenn Paulus den von Gott mit Prophetengabe Bedachten mahnt, nur „in Übereinstimmung mit dem Glauben" zu prophezeien[71], so liegt es nahe, an einen objektiven Maßstab und damit an ein mehr oder weniger umschriebenes Bekenntnis zu denken; auch wenn er wünscht, das Anteilhaben des Philemon am Glauben[72] möge wirksam werden „in Erkenntnis alles Guten in uns auf Christus hin", bleibt das Nächstliegende, auch hier den Glauben als objektive Größe, als Glaubensinhalt, Glaubensgut zu verstehen und die in einem sehr konzisen Satz erwähnte und gewünschte Förderung als auf der schon jetzt vorhandenen (subjektiven) Aneignung (objektiven) Glaubens (in umfassendem Sinne) durch Philemon begründet zu sehen.

Daß der Glaube auf einen umschriebenen Inhalt bezogen ist, geht auch aus den – in den paulinischen Hauptbriefen nur an zwei Stellen erscheinenden – Begriffen „bekennen"[73] und „Bekenntnis"[74] hervor. Röm 10,9–10 stehen die Begriffe „bekennen" und „glauben" deutlich parallel: „Wenn du ‚in deinem Munde' den Herrn (Kyrios) Jesus bekennst und ‚in deinem Herzen' glaubst, daß Gott ihn von den Toten erweckt hat, wirst du gerettet werden[10]; denn mit dem Herzen wird geglaubt (und das führt) zur Gerechtigkeit, mit dem Munde aber wird das Bekenntnis gesprochen (und das führt) zur Rettung." Hier ist der

μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου]) und von „Geheimnissen" (1 Kor 4, 1; 13, 2); anderwärts heißt es einfach: „das Wort") (1 Thess 1, 6: *ὁ λόγος*) oder das „Wort Gottes" (1 Thess 2, 13; 1 Kor 14, 36; 2 Kor 2,17; 4,2; Röm 9, 6; Phil 1, 14; auch Kol 1, 25), das „Wort des Herrn" (1 Thess 1,8; 2 Thess 3, 1; auch Kol 3, 16 [*ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ*]), das „Wort vom Kreuze" (1 Kor 1, 18), das „Wort von der Versöhnung" (2 Kor 5, 19), das „Wort der Wahrheit" (2 Kor 6, 7; auch Kol 1, 5; ferner Eph 1, 13), das „Wort des Lebens" Phil 2, 16), das „Wort des Glaubens" (Röm 10, 8: *τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως*; ferner Eph 5, 26 [?]; 6, 17).

65) Röm 1, 5; 16, 26. 66) Gal 1, 23.

67) Röm 10, 8: *τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως*. 68) Gal 3,2. 5: *ἐξ ἀκοῆς πίστεως*; s. z. St.

69) Gal 6, 10: *πρὸς τοὺς οἰκείους τῆς πίστεως*. 70) Gal 3, 24. 26.

71) Röm 12, 6: *κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως*.

72) Phm 6: *ἡ κοινωνία τῆς πίστεώς σου*.

73) *ὁμολογέω*: Röm 10, 9. 10. 74) *ὁμολογία*: 2 Kor 9, 13.

Inhalt des zur Rettung führenden Bekenntnisses mit der kürzesten denkbaren Formel wiedergegeben: „Jesus ist der Kyrios." Und 2 Kor 9,13 ist von dem Gehorsam des Bekenntnisses der Adressaten zum Evangelium Christi die Rede, von der Unterwerfung also unter das Evangelium von Jesus Christus, die sich im Bekenntnis manifestiert; dieses Bekenntnis, die gesamte Existenz des Menschen umfassend, wirkt sich aus in der konkreten Hilfe der Adressaten für die Jerusalemer Gemeinde.

Der Glaube ist also nach Paulus wesentlich auf sein Objekt bezogen, er wird bestimmt durch seinen Inhalt: die Offenbarung Gottes in seinem Heilswirken durch Tod und Auferstehung Jesu Christi und alles, was im engeren und weiteren Sinne dazugehört. Glauben heißt also wesentlich: Für – wahr – halten, eben diese Offenbarung und im weiteren Sinne auch alles, was in notwendigem Zusammenhang mit ihr steht, als wahr annehmen und bezeugen. Es gibt für Paulus keinen Glauben ohne Objekt, gewissermaßen im leeren Raum schwebenden Glauben, etwa als allgemeines Vertrauen, es werde schließlich alles gut werden. Glaube ist für Paulus „Glaube an...", und der Inhalt dieses Glaubens ist das rechte Evangelium, das in seiner Reinheit bewahrt und gegen Verfälschungen verteidigt werden muß[75].

Der Mensch begegnet dem Evangelium, dem Ganzen der Heilsbotschaft Gottes, indem er dem Boten des Evangeliums begegnet. Die Verkündigung kommt „durch das Wort Christi", aus der Verkündigung aber kommt der Glaube[76]; niemand kann glauben, wenn ihm das Evangelium nicht zuvor verkündet wird[77]. Durch „Diener", Dienstleute des Evangeliums, durch Apollos und Paulus, sind die Korinther zum Glauben gekommen[78], sie haben das Evangelium angenommen, das Wort, mit dem ihnen Paulus die Botschaft verkündigt hat[79]; der Predigt entsprechend sind sie gläubig geworden[80], und das soll nicht vergeblich geschehen sein[81]. Der Mensch, der die Glaubensbotschaft vernimmt, muß sich also entscheiden: denn er kann wirklich ja oder nein sagen. Glaube ist demnach – vom Menschen her gesehen – zuerst Entscheidung für eine fürderhin das ganze Leben bestimmende Annahme des Evangeliums, er ist wesentlich Gehorsam, so wie Unglaube wesentlich Ungehorsam ist. Der Bote des Evangeliums wirkt, um bei möglichst vielen Menschen „Gehorsam des Glaubens", d. i. Unterwerfung unter das Evangelium, zu schaffen[82]. Die vom Menschen geforderte Entscheidung hat dabei nichts Schwieriges an sich; mit Nachdruck kann Paulus darauf hinweisen, daß das Bekenntnis „Jesus ist der Kyrios" im Gegensatz zu der atl Gesetzeserfüllung leicht zu vollziehen sei[83]. Aber nichtsdestoweniger bleibt der Glaube eine wirkliche Entscheidung des Menschen, und in-

75) Gal 1, 6–9. 76) Röm 10, 17: ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς.
77) Röm 10, 14. 78) 1 Kor 3, 5. 79) 1 Kor 15, 1. 2. 80) 1 Kor 15, 11.
81) 1 Kor 15, 2. 82) Röm 1, 5; 16, 26; vgl. 15, 18. 83) Röm 10, 5–11.

sofern ist der Glaube schließlich auch eine „Leistung", wenngleich natürlich kein „Werk" in dem Sinne, in welchem Paulus von „Werken des Gesetzes" spricht. Wer das Heil „auf Grund von Werken" erwerben will, meint es zu verdienen, er beansprucht einen ihm nach Schuldigkeit zustehenden Lohn[84]; davon kann jedoch nach Paulus im Ernst nicht die Rede sein. Der Mensch wird „umsonst", durch reine Gnade gerechtgesprochen[85]. Aber auch die Überzeugung, daß – von Gott her gesehen – der ganze Heilsvorgang in allen seinen Phasen Gottes Werk sei[86], kann den Apostel nicht daran hindern, der freien Willensentscheidung des Menschen für das Glauben oder Nichtglauben eine Rolle zuzuerkennen, die schließlich allein auch seine missionarische und seelsorgerische Aktivität zu erklären vermag. Abraham erhält Anerkennung, weil er einst der Versuchung zum Unglauben nicht erlegen ist[87]; die Juden dagegen haben sich durch ihren Unglauben Verwerfung zugezogen[88], aber sie werden auf den Edelölbaum wieder aufgepfropft werden, wenn sie nicht beim Unglauben bleiben[89]. Glaube ist also zu einem guten Teil Gehorsam, Unglaube Ungehorsam. Der Apostel ist als bevollmächtigter Bote Christi dazu da, „jegliches Denken gefangen zu nehmen in den Gehorsam des Christus", er steht bereit, jeden Ungehorsam zu strafen, wenn erst der Gehorsam der Korinther vollendet ist, d. h. er will die korinthische Gemeinde zum vollen Gehorsam gegen den Boten Jesus Christi bringen, um sich dann weit verstockteren Gegnern zuzuwenden[90]. Die Christen in Jerusalem preisen Gott wegen der von der römischen Gemeinde bewiesenen Unterwerfung des Bekenntnisses gegen das Evangelium des Christus[91], Paulus dankt Gott dafür, daß die Römer jetzt von Herzen der Gestalt der Lehre gehorchen, der sie übergeben wurden[92], und er lobt den Gehorsam der Korinther, der sich bei der Aufnahme des Titus „in Furcht und Zittern" erwiesen hat[93]. Was er an einer Stelle Glaube nennt[94], kann er an einer anderen Gehorsam nennen[95]: Glaube ist Gehorsam. Dementsprechend ist Unglaube Ungehorsam[96], ungläubig sein heißt ungehorsam sein[97]. Die Juden haben sich der Gerechtigkeit Gottes nicht unterworfen[98], nicht alle sind dem Evangelium gehorsam geworden[99]; mit ewigem Verderben werden die bestraft werden, „welche dem Evangelium unseres Herrn Jesus nicht gehorchen"[100], und die Galater werden vorwurfvoll gefragt: „Wer hat euch gehindert, der Wahrheit zu folgen?"[101]

84) Röm 4, 4: *κατὰ ὀφείλημα.* 85) Röm 3, 24. 86) Röm 8, 28—30.
87) Röm 4, 20: *οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ.*
88) Röm 11, 20. 89) Röm 11, 23.
90) 2 Kor 10, 5. 6.
91) 2 Kor 9, 13: *δοξάζοντες τὸν θεὸν ἐπὶ τῇ ὑποταγῇ τῆς ὁμολογίας ὑμῶν εἰς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ.* 92) Röm 6, 17. 93) 2 Kor 7, 15.
94) Röm 1, 8; vgl. 1 Thess 1, 8. 95) Röm 16, 19. 96) *ἀπείθεια*: Röm 11, 30. 32
97) *ἀπειθεῖν*: Röm 2, 8; 11, 30. 31; 15, 31; auch 10, 21.
98) Röm 10, 3. 99) Röm 10, 16. 100) 2 Thess 1, 8. 101) Gal 5, 7.

Da der Glaube vom einzelnen Menschen eine echte, wirkliche Entscheidung verlangt, kommt ihm ohne Zweifel der Charakter eines Wagnisses zu. Es wäre freilich eine unzulässige Dramatisierung, wollte man hier etwa von einem Sprung „ins Dunkel", „in den Abgrund", „ins Nichts" reden; der Apostel müht sich redlich, durch bestimmte Argumentationen dem Glauben ein Fundament zu schaffen (Schriftbeweis, Zeugenbeweis u. a.). Aber wenn er so ergriffen von dem exemplarischen Glauben Abrahams spricht, der „wider Hoffnung in Hoffnung" glaubte[102], der auf Gottes Wort hin das vernünftigerweise Unmögliche für möglich hielt[103], wird klar, daß dem Menschen durch die Forderung, dem Evangelium zu glauben, etwas „zugemutet" wird. Das Risiko erhöht sich, wenn nicht nur die Verheißung unglaublich klingt, die aber doch sicher aus dem Munde Gottes kommt (Abrahambeispiel), sondern wenn schon in Frage gestellt werden kann, ob es überhaupt Gott ist, der in dieser oder jener Botschaft redet.

Wenn nun auch gar nicht zu übersehen ist, daß nach Paulus zum Gläubigwerden, zum Glauben eine Bewegung des Menschen gehört, so vollzieht sich diese Bewegung des Menschen, die vom Apostel niemals ein Werk oder eine Leistung genannt wird, doch ganz in dem Raum, der von Gottes erwählendem Willen bestimmt ist: „Die er aber vorherbestimmt hat, die hat er auch berufen, und die er berufen hat, die hat er auch gerechtgesprochen, die er aber gerechtgesprochen hat, die hat er auch verherrlicht."[104] Mit starken Formulierungen hat der Apostel die Initiative Gottes hervorgehoben[105], und die im Grunde verwunderliche Tatsache, daß es immer noch „verworfene und böse Menschen" gibt, die den Boten des Evangeliums zu hindern suchen, wird mit dem Satz erklärt: „Denn nicht aller (Menschen Sache ist) der Glaube."[106] So gilt nicht nur für das objektive Heilswerk, sondern auch für die Zueignung der Heilsfrucht an den einzelnen, daß es keinen Grund gibt, sich vor Gott zu rühmen[107].

Auffällig ist, daß Paulus den Glauben nicht klar und betont als Wirkung des Geistes bezeichnet. Die Stelle Gal 5,22 scheidet nach der Meinung der überwiegenden Zahl der Exegeten aus[108], und wenn Gal 3, 2. 5 der Geistempfang der Gemeinde und die göttlichen Wunder der Bekehrungszeit auf die Verkündigung der Glaubensbotschaft zurückgeführt werden, ist das Verhältnis zwischen Glaube und Geist im Sinne des Apostels sehr klar wiedergegeben; dabei spricht er offenbar von dem eindrücklich wirksamen Geist der frühesten Zeit. Durch den Glauben haben wir die Verheißung des Geistes, d. h. den verheißenen Geist

102) Röm 4, 18.
103) Röm 4, 19—21. 104) Röm 8, 30.
105) Zum Beispiel Gal 4, 9; 1 Kor 8, 3; Phil 3, 12; vgl. auch 1 Kor 12,3; 2 Kor 3, 3; Röm 12, 3; Phil 1, 29. 106) 2 Thess 3, 2: *οὐ γὰρ πάντων ἡ πίστις.* 107) Röm 3, 27.
108) *πίστις* = Treue; anders urteilt Lietzmann, der auch hier „Glaube" übersetzt.

empfangen[109]. Nebeneinander werden Glaube und Geist erwähnt Gal 5,5 und 2 Thess 2,13, aber der Glaube erscheint auch hier nicht als Wirkung des Geistes. 1 Kor 12,3 ist von einer ekstatischen Geistwirkung, nicht von dem normalen Bekenntnis die Rede, und 1 Thess 1,6 wird nicht der Glaube, sondern die das Gläubigwerden begleitende Freude als eine Gabe des Heiligen Geistes bezeichnet. Für die schwierige Stelle 2 Kor 4,13, an der vom „Geist des Glaubens" die Rede ist, hat man an den Geist gedacht, den der Gläubige empfängt[110]; wahrscheinlicher ist jedoch, daß in einem ganz allgemeinen Sinne vom „Geist des Glaubens", von der „Art des Glaubens" gesprochen wird: Paulus hat den gleichen Glauben, die gleiche Art Glauben wie der Psalmist[111], und aus diesem Glauben gibt er wie der – umgedeutete – Psalmist Zeugnis davon, „daß der, welcher den Herrn Jesus erweckt hat, auch uns mit Jesus erwecken und mit euch (vor sich) hinstellen wird"[112]. Wenn Röm 5,5 von der „in unseren Herzen durch den uns gegebenen Heiligen Geist ausgegossenen Liebe Gottes" die Rede ist, so wird man das allerdings so verstehen dürfen, daß die Gewißheit und Festigkeit unseres Glaubens an Gottes Liebestat am Kreuze und an seinen Vollendungswillen durch den Geist gewirkt wird; aber im Vordergrund des Interesses steht hier nicht das Gläubigwerden, sondern der Grad der Sicherheit.

Der Glaube ist Entscheidung für das Evangelium, er nimmt die Glaubensbotschaft an und hält sie für wahr in dem Sinn, daß nun die ganze Existenz des Glaubenden von dieser Botschaft bestimmt wird. Das Heil ist gewonnen, es ist leibhaftige, wenn auch nicht sichtbare Gegenwart; aber zugleich ist es wesentlich Zukunft, denn es wird erst noch anschaulich und vollendet werden. Insofern das Heil nicht sichtbar ist, sondern eben „geglaubt" werden muß und insofern es seine Vollendung erst in der Zukunft finden wird, enthält der Glaube ohne jeden Zweifel ein starkes Element Vertrauen. Man kann dafür auf Gal 3,6; Röm 4,3 hinweisen, wo mit den Worten von Gen 15,6 gesagt wird, daß „Abraham Gott glaubte"[113]. Man kann erinnern an Röm 9,33; 10,11, wo es beidemal nach Is 28,16 heißt: „Wer an ihn glaubt[114], wird nicht beschämt werden." Röm 4,5 ist von einem Glaubenden die Rede, „der an den glaubt, welcher den Gottlosen rechtfertigt", und Röm 4,24 von „denen, die an den glauben, welcher Jesus unsern Herrn von den Toten erweckt hat"[115]; wenn auch hier das Inhaltliche noch bestimmend sein sollte, so wird der Glaube doch formal nicht in erster Linie zu der Offenbarung, sondern zu dem Offenbarer in Bezichung gesetzt: Glaube ist auch das Vertrauen zu dem Gott, der das Unerwartete, Niemals-zu-Hoffende getan hat und

109) Gal 3, 14. 110) Windisch; ähnlich Gutjahr.
111) H. Bertrams, Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus, Münster 1913, 20f. 112) 2 Kor 4, 14. 113) *πιστεύειν* mit personalem Dativobjekt.
114) *ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ*. 115) Beidemal *πιστεύειν ἐπὶ* c. acc.

immer wieder tut[116]. In dem Abrahambeispiel[117] wird das Ineinander von Fürwahrhalten und Vertrauen recht deutlich; Abraham glaubt an das – irdisch gesehen – Unmögliche, durch nichts anderes bestimmt als durch sein Vertrauen zu der Wahrhaftigkeit und Macht des verheißenden Gottes, und für Paulus gibt es keinen Unterschied in der Glaubenssituation des Abraham und des vom Evangelium zur Entscheidung Geforderten. Wenn Paulus ausdrücklich von „Vertrauen haben"[118], „Vertrauen"[119] spricht, handelt es sich meistens um ein Vertrauen im missionarischen oder seelsorglichen Bereich[120], nicht zuerst um den Heilsglauben; aber eben der, welcher die Botschaft von dem durch Jesus Christus als Heil wirkenden Gott angenommen hat, ist überzeugt, daß er auch in den Alltäglichkeiten seiner Existenz nicht mehr auf sich selbst[121], auf das „Fleisch"[122] angewiesen ist, und solches Vertrauen durchdringt auch in mannigfachen Abwandlungen das Zusammenleben der Brüder im Glauben[123].

Insofern das Evangelium – von der Zwiespältigkeit der gegenwärtigen Situation des Glaubenden Zeugnis gebend – auch, und zwar mit eindringlicher Energie, von der Zukunft, von der noch ausstehenden Vollendung spricht, ist der Glaube auf das engste verbunden mit der Hoffnung, ja der Glaube ist, insoweit er sich in die Zukunft richtet, mit der Hoffnung identisch; der Glaubende ist wesentlich ein Hoffender. Dem Glauben ist gewiß, daß der Gerechtgesprochene „leben wird"[124], „wir glauben, daß wir auch mitleben werden" mit Christus[125], denn wir wissen, daß Gott „auch uns mit Jesus erwecken wird"[126], „im Geiste erwarten wir auf Grund von Glauben das Hoffnungsgut der Gerechtigkeit"[127], „wir wollen uns der Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes rühmen"[128]. Überall, wo die Glaubensbotschaft – formal oder auch bloß dem Sinne nach – im Futurum spricht, wird der gläubige Gehorsam zur Hoffnung[129]. Der Glaube, der das einst durch Jesus Christus gewirkte Heilswerk Gottes annimmt, richtet sich vorwärts auf den – früher oder später, aber jedenfalls sicher bald – kommenden Augenblick, da Gott auch „die Entschlafenen durch Jesus führen wird mit ihm"[130]. Eben dadurch unterscheidet sich, wenn das letzte und eigentliche Ziel des Menschen in Betracht kommt, der Glaubende von den Ungläubigen, daß er wirkliche und begründete Hoffnung hat und dadurch den Schrecken der drohen-

116) Vgl. auch Röm 4, 17. 117) Röm 4; vgl. Gal 3.
118) *πέποιθα*: 2 Thess 3, 4; Gal 5, 10; 2 Kor 1, 9; 2, 3; 10,7; Röm 2, 19; Phil 1, 6. 14. 25; 2, 24; 3, 3. 4; Phm 21.
119) *πεποίθησις*: 2 Kor 1, 15; 3, 4; 8, 22; 10, 2; Phil 3, 4; vgl. Eph 3, 12.
120) Anders jedoch Eph 3, 12; vielleicht auch 2 Kor 1,9.
121) 2 Kor 1, 9; vgl. Röm 2, 19. 122) Phil 3, 3. 4.
123) 2 Thess 3, 4; Gal 5, 10; 2 Kor 1, 15; 2, 3; 3, 4; 8, 22; 10, 2; Phil 1,6. 14. 25; 2, 24; Phm 21. 124) Gal 3, 11 und Röm 1, 17: *ζήσεται*. 125) Röm 6, 8. 126) 2 Kor 4, 14.
127) Gal 5, 5. 128) Röm 5, 2; s. auch 2 Kor 3, 7–12.
129) S. etwa Röm 5, 9. 10. 17. 19; 6, 4. 5. 8; 8, 11. 12–30. 32 u. ö. 130) 1 Thess 4, 14.

den Vernichtung, der Angst vor dem Nichts entzogen ist; die Hoffnung der Ungläubigen stirbt an der Wand des Todes, sie ist also keineswegs eine Hoffnung, die in Betracht kommt[131]. Die Hoffnung der Glaubenden macht auch vor dem Tode nicht halt[132], und mag die Hoffnung in den Massen dieser Welt scheitern, der Glaube durchbricht mit einer neuen Hoffnung, der Hoffnung auf Gott, die irdischen Grenzen, wie es exemplarisch der Urvater Abraham lehrt, welcher „wider Hoffnung auf Hoffnung glaubte"[133]. Durch die Geduld und den Trost der „Schriften" sollen wir die Hoffnung haben[134]; Christus und Gott[135] haben uns geliebt und geben uns ewigen Trost und gute Hoffnung, und das läßt ihre Hilfe auch für die mannigfachen Schwierigkeiten der unmittelbaren Gegenwart erbitten[136]. Denn so gewiß es ist, daß die Glaubenden „Gerettete"[137], „Gerechtgesprochene"[138] genannt werden müssen, so gewiß ist es, daß sie noch „Wartende"[139] sind, und sie bedürfen des „Daunterbleibens"[140] in den Drangsalen, das aus der Hoffnung quillt[141], wie es neue Hoffnung gebiert[142]; sie leben „in Hoffnung froh, in Bedrängnis geduldig"[143], und Glaube, Liebe und Hoffnung bestimmen miteinander die Existenz des Glaubenden in diesem Äon[144].

Paulus ist überzeugt davon, daß er sein Evangelium unmittelbar „durch eine Offenbarung Jesu Christi"[145] erhalten hat, und er dankt Gott dafür, daß die Thessalonicher das Wort der Verkündigung nicht als Wort von Menschen, sondern als Wort Gottes aufgenommen haben[146]. Aber so fest die eigene, durch das Wunder seiner Bekehrung grundgelegte Überzeugung ist und so häufig er auch bei anderen einem ähnlich unmittelbaren Glauben begegnet sein mag, so kann er doch nicht ganz auf Versuche einer „Beweisführung" verzichten, die das menschliche Denken immer wieder fordert. Dem an die kodifizierte Offenbarung der atl Heilsgeschichte gebundenen Rabbinenschüler war vor allem der Nachweis wichtig, daß die neue Offenbarung schon im AT vorausgesehen war; wie für viele andere Elemente seines Evangeliums sucht Paulus auch für die Heilsnotwendigkeit des Glaubens mit seinen, d. h. den rabbinischen Methoden einen Schriftbeweis zu führen. Das wichtigste Argument liefert die Stelle Gen 15,6[147], mit deren Auslegung Abraham zum ersten und grundlegenden Zeugen der neuen Heilsordnung gemacht wird. Die Verheißung an Abraham erging demnach auf Grund der

131) 1 Thess 4, 13. 132) 2 Kor 5, 1—8. 133) Röm 4, 18.
134) Röm 15, 4. 135) Aber s. die Kommentare z. St.
136) 2 Thess 2, 16; s. auch Röm 15, 13. 137) 1 Kor 1, 18; 2 Kor 2, 15. 138) Röm 5, 1.
139) Gal 5, 5; 1 Kor 1, 7; Röm 8, 23. 25; Phil 3, 20; auch Röm 8, 19.
140) *ὑπομονή*, d. i. Standhaftigkeit, Geduld.
141) Röm 8, 25. 142) Röm 5, 3—5. 143) Röm 12, 12.
144) 1 Thess 1,3; 5, 8; s. auch 1 Kor 13, 13 (aber s. z. St.); Röm 15, 13.
145) Gal 1,12: *δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*. 146) 1 Thess 2, 13.
147) Gal 3, 6; Röm 4, 3. 9. 22. 23.

Glaubensgerechtigkeit[148], und so ist er Vater aller derer, die auch als Unbeschnittene in den Spuren seines Glaubens wandeln[149], die glauben, ohne beschnitten zu sein[150], und die Beschneidung ist in Wahrheit lediglich „Siegel der Glaubensgerechtigkeit"[151]. Was sich zwischen Gott und Abraham ereignete, ist maßgebend für das Verhältnis Gott-Mensch überhaupt; aus der Schrift, die auch voraussah, was jetzt – zur Zeit des Paulus, in der „eschatologischen" Zeit – geschieht, daß Gott nämlich die Heiden auf Grund von Glauben gerechtspricht[152], ergibt sich, daß die aus dem Glauben die wahren Söhne Abrahams sind[153] und daß also sie den verheißenen[154] Segen erben, mit dem gläubigen Abraham gesegnet werden[155]. Daß sich die Situation des Abraham von der Situation dessen unterscheidet, der jetzt vor der Glaubensbotschaft von Jesus Christus ja oder nein sagen soll, wird von Paulus nicht beachtet; er hat sich wahrscheinlich „eine derartige Frage gar nicht gestellt und einfach auf Grund von Gen 15,6 die Gleichsetzung des christlichen Glaubens mit dem Glauben Abrahams vollzogen"[156]. Als ein weiterer wichtiger Schriftbeweis für die entscheidende Rolle des Glaubens erscheint zweimal Hab 2,4[157]; auch dieser Text eignete sich wegen seiner einprägsamen, formal die beiden wesentlichen Begriffe der paulinischen Kampfformel enthaltenden Septuagintafassung ausgezeichnet als Beweismittel im Sinne der Zeitanschauungen, und es ist durchaus möglich, daß die Stelle „im christlichen Elementarunterricht benutzt zu werden pflegte"[158]. Die Schrift spricht weiter von dem Zeugnisgeben, das aus dem Glauben hervorwächst[159], sie hat vorausgesehen, daß nicht alle dem Evangelium glauben[160], aber sie lehrt auch, daß jeder, der an Jesus Christus glaubt, nicht beschämt werden kann[161]. So wird das Gesetz nicht zerstört, sondern in einem ganz neuen und sehr tiefen Sinne vielmehr aufgerichtet[162]. Im weiteren Sinne gehört die gesamte Schriftbeweisführung des Apostels hierher.

Der Schriftbeweis hat für den Apostel, der nur das AT als Heilige Schrift kennt und in ihm denselben sich offenbarenden Gott am Werke sieht wie in der Offenbarung, die durch Jesus Christus geschehen ist, unzweifelhaft großes Gewicht; aber er müht sich auch, durch „Beweise" oder doch „Hinweise" anderer Art zu einer gläubigen Annahme des Evangeliums hinzuführen, bzw. diese Annahme als „begründet" darzustellen, wenn auch der Glaube ganz gewiß und niemals als eine

148) Röm 4, 13. 149) Röm 4, 12. 150) 4, 11.
151) Röm 4, 11: *καί σημεῖον ἔλαβεν περιτομῆς σφραγῖδα τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως τῆς ἐν τῇ ἀκροβυστίᾳ.* 152) Gal 3, 8.
153) Gal 3, 7. 154) Gen 12, 3; 18, 18. 155) Gal 3, 8. 9.
156) W. Mundle, Der Glaubensbegriff des Paulus, Leipzig 1932, 97.
157) Gal 3, 11; Röm 1, 17; vgl. Hebr 10, 37. 38. 158) Zahn zu Gal 3, 11.
159) Ps 116, 10 (LXX 115, 1): 2 Kor 4, 13. 160) Is 53, 1: Röm 10, 16.
161) Is 28, 16: Röm 9, 33 und 10, 11. 162) Röm 3, 31.

irgendwie zwingende Konklusion aus einsichtigen Prämissen erscheint. Die Botschaft wird – als Ganzes oder in einzelnen Teilen – ebenso durch die Lauterkeit, die Selbstlosigkeit des Boten[163] bestätigt wie durch den Zusammenhang mit unbestrittenen Autoritäten[164], mit der „Überlieferung"[165] oder mit der Verkündigung Jesu[166]. Für das rechte Verständnis der inneren Struktur der Gemeinde bieten sich Analogien aus der Schöpfungsordnung[167] oder dem sozialen Leben[168] an. Vor allem aber muß die Predigt „in Erweis von Geist und Kraft"[169] bestehen, so daß der Glaube des Hörenden „in Kraft Gottes"[170] zustande kommt; sowenig wie die Überzeugungskraft der Verkündigung „in überredenden Weisheitsworten"[171] bestehen darf, ebensowenig soll der Glaube „auf Menschenweisheit"[172] gegründet sein[173]. Wenn davon die Rede ist, daß „die Zeichen[174] des Apostels" unter den Korinthern gewirkt wurden „in jeglicher Geduld sowie Zeichen und Wundern und Krafttaten"[175], daß Paulus seine Missionsarbeit geleistet habe „in Kraft von Zeichen und Wundern, in Kraft des Geistes"[176], mag auch hier die Möglichkeit einer Täuschung bestehen bleiben[177], so ist offenbar an ein von Gott durch ungewöhnliche sichtbare „Zeichen" bestätigtes Wirken gedacht, ebenso wie das Reden in „Zungen" ein „Zeichen"[178] für die Ungläubigen ist[179], mehr noch freilich die Prophetengabe, deren Überzeugungskraft für „Nichteingeweihte oder Ungläubige" durch ihre Verständlichkeit erhöht wird[180]. Was im Herrenmahl geschieht, kann Gott der leichtfertigen Gemeinde durch eindrucksvolle sichtbare Strafen klarmachen[181]. Im Gegensatz zu einer solchen „direkten" Beweisführung aber vermag Paulus auch in gewisser Weise umgekehrt zu argumentieren: er stellt dem Verlangen der Juden nach „Zeichen"[182], dem Weisheitssuchen der Griechen die „ärgerliche" und „törichte" Predigt von Christus dem Gekreuzigten gegenüber[183]; jetzt wird zum „Beweis" dafür, daß Gott im Spiele ist, eben gerade die Erfahrung, daß das Denken in den Maßstäben dieser Welt gegen die Verkündigung protestiert[184]. Sehr bedeutsam ist, daß für die zentrale Tatsache der Auferweckung Jesu ein Zeugenbeweis eingeführt wird. Da es klar ist: „Wenn aber Christus

163) 1 Kor 9, 1—23; 2 Kor. 164) Gal 2, 1—10.
165) 2 Thess 2, 15; 3, 6; 1 Kor. 11, 2. 23; 15, 1. 3; auch Röm 6, 17.
166) Etwa 1Thess 4, 15; 1 Kor 7, 10. 11; 9, 14; 11, 23—25; s. auch Gal 5, 14; 1 Kor 13, 2; Röm 12, 14. 17. 21; 13, 6. 7. 9.
167) Etwa 1 Kor 12, 12—27: Leib und Glieder. 168) Etwa 1 Kor 9, 7.
169) *ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως.* 170) *ἐν δυνάμει θεοῦ.*
171) *ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις.* 172) *ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων.*
173) 1 Kor 2, 4. 5. 174) *τὰ συμεῖα.*
175) 2 Kor 12, 12: *ἐν πάσῃ ὑπομονῇ, σημείοις τε καὶ τέρασιν καὶ δυνάμεσιν.*
176) Röm 15, 19: *ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων, ἐν δυνάμει πνεύματος;* s. auch 1 Thess 1, 5; 2, 1; Gal 3, 2. 5. 177) 2 Thess 2, 9. 178) *σημεῖον.*
179) 1 Kor 14, 22. 180) 1 Kor 15, 22—25. 181) 1 Kor 11, 30. 182) *σημεῖα.*
183) 1 Kor 1,22. 23. 184) 1 Kor 1, 18—31; 2, 1—16; 3, 18—21; 4, 9—13 u. ä.

nicht auferweckt worden ist, dann (ist) nichtig unsere Verkündigung, nichtig auch unser Glaube“[185], ist „vergeblich euer Glaube, ihr seid noch in euren Sünden“[186], da also klar ist, daß mit der Tatsache der Auferweckung Jesu auch die ganze Verkündigung fallen würde, kommt es darauf an, eben diese Tatsache als Tatsache so stark zu sichern, als ihre Eigenart das überhaupt zuläßt. Paulus beruft sich zu diesem Zweck auf die Zeugen, denen Christus erschienen ist[187], und er weist eigens darauf hin, daß von den Fünfhundert, denen zusammen der Herr erschienen ist, die meisten noch leben und also jederzeit gefragt werden können[188].

Anstatt vom Glauben kann Paulus auch von einem „Wissen“[189] sprechen, und zwar in gleichem oder doch ähnlichem Sinne: was die Verkündigung zum Inhalt hat, wird von den Glaubenden glaubend ergriffen und dann als bestimmende, das ganze Leben steuernde Überzeugung, als „Wissen“ festgehalten. Die Glaubenden „wissen“[190], „daß Christus, auferweckt von den Toten, nicht mehr stirbt“[191], „daß der, welcher den Herrn Jesus auferweckt hat, auch uns mit Jesus auferwecken und mit euch hinstellen wird“[192]. Es gibt ein solches glaubendes Wissen von Gott, von Jesus Christus dem Gekreuzigten, von der Heilskraft des Glaubens, vom Sinn des atl Gesetzes, von der Art des „Fleisches“[193]. Das Wissen kann auch die Zukunft erfassen, das Gericht und die damit zusammenhängenden Ereignisse, die Vollendung, nach der wir uns mit der ganzen Schöpfung ausstrecken[194], oder es kann sich stärker auf die gegenwärtige Situation beziehen, etwa auf die Würde der Glaubenden und die daraus resultierende ethische Verpflichtung, auf den eschatologischen Sinn und Wert von Leiden überhaupt oder von bestimmten Leiden und Mühen, auf die Furcht des Herrn, auf die Auserwählung der Thessalonicher, auf die Pflicht und Art der Nachahmung des Apostels, auf die Wertlosigkeit bestimmter Speisevorschriften[195]. Der Glaube öffnet den Zugang zu ganz neuen Erkenntnissen, und dem auf rechte Weise Glaubenden ist der Inhalt seines Glaubens dann ein „Wissen“; mitunter muß er freilich auch daran erinnert werden, daß er doch wissen sollte, was das Evangelium ihm – unmittelbar oder mittelbar – sagt[196]. Dieses Wissen hat mit dem Wissen etwa der Wissenschaft nichts zu tun; der Gegensatz „Glaube – Wissen“, von dem später soviel die Rede sein sollte, wird dem Apostel nicht zum Problem. „Wissen“ ist ihm Synonymon für „glauben“; der

185) 1 Kor 15, 14. 186) 1 Kor 15, 17. 187) 1 Kor 15, 5–8. 188) 1 Kor 15, 6.
189) *οἶδα*. 190) *εἰδότες*. 191) Röm. 6, 9. 192) 2 Kor 4, 14.
193) Gal 4, 8; s. auch 1 Thess 4, 5; 2 Thess 1, 8; 1 Kor 8, 4. — 1 Kor 2, 2. — Gal 2, 16. — Röm 3, 19; 7, 14. — Röm 7, 18.
194) 1 Thess 5, 2; 2 Thess 2, 6; 1 Kor 6, 2. 3. 9; Röm 2,2; 13, 11. — 2 Kor 5, 1. 6; Röm 8, 22. 28; s. auch Kol 3, 24.
195) 1 Kor 3, 16; 6, 15. 19. — Röm 5, 3; 8, 28. — 1 Kor 15, 58; 2 Kor 1, 7; Phil 1, 19. — 2 Kor 5, 11. — 1 Thess 1, 4. — 2 Thess 3, 7. — Röm 14, 14.
196) Etwa 1 Kor 3, 16; 6, 2. 3. 9. 15. 19 u. ä.

Glaubende hat glaubend – gelegentlich kann es auch heißen: durch den Empfang des Geistes[197] – eine Fülle von Inhalten gewonnen, die ihm als Wissen gegenwärtig sind und sein Leben bestimmen. Hier muß auch hingewiesen werden auf das, was Paulus über „erkennen" und „Erkenntnis" sagt[198].

Daß auch nach Paulus die Annahme der Glaubensbotschaft, das Gläubigwerden, das Glauben auf die Taufe hinzielt, daß die Einfügung des Glaubenden in die Gemeinschaft der Kirche durch die Taufe auf dem Wege liegt, der mit der entscheidenden Zustimmung zu dem Inhalt der Verkündigung eingeschlagen wurde, kann kaum bezweifelt werden. Schwierig zu verstehen ist jedoch, daß die Belegstellen nicht zahlreich sind, auch nicht so klar, wie wir sie uns wünschten, und gerade wenn man an der Notwendigkeit und Unlösbarkeit des Zusammenhanges Glauben – Taufe für das Denken des Paulus nicht zweifelt, bleibt es immerhin seltsam, daß er selber keinen besonderen Wert darauf gelegt zu haben scheint, die Taufe zu spenden[199]. Nirgendwo findet sich aber die Spur einer Andeutung davon, daß dem Glauben allein, d. h. ohne die Taufe, eine für sich stehende Heilsbedeutung zugemessen wäre. Wie von etwas ganz Selbstverständlichem ist davon die Rede, daß die Gläubigen getauft wurden[200], und die führende Rolle der Taufe bei der Zueignung des Heiles kann kaum nachdrücklicher und klarer ausgesprochen werden, als es etwa Röm 6,1–11[201] geschehen ist. Nirgendwo findet sich ein Hinweis darauf, daß es Glauben ohne Eingliederung in die Gemeinde der Glaubenden geben könne; ein Glaubender, der einsam auf seinem Glauben steht, kommt Paulus nicht in den Sinn. Die Eingliederung des Glaubenden in das Ganze der Gemeinde geschieht aber doch durch die Taufe: „Denn auch wir wurden in Einem Geiste alle in Einen Leib getauft, seien es Juden, seien es Griechen, seien es Sklaven, seien es Freie, und alle wurden wir zu Einem Geiste getränkt"[202]. Wenn vom Glauben die Rede ist, wird die Taufe offenbar niemals ausgeschlossen, sondern immer mitgedacht. Wie wenig Paulus Glauben und Taufe zu trennen vermag, wie sehr er beides zusammen sieht, ergibt sich mit größerer Deutlichkeit aus dem Text Gal 3,26–27: [26]„Denn alle seid ihr Söhne Gottes durch den Glauben in Christus Jesus; [27]denn alle, die ihr in Christus getauft wurdet, habt Christus angezogen." Nachdem der Glaube als objektive Größe gekommen ist[203], geschieht die Verwandlung der Menschen in „Söhne Gottes"; das ereignet sich in dem Bereich „Christus Jesus", und zwar durch den Glauben, durch das Gläubigwerden

197) 1 Kor 2, 12; vgl. Eph 1, 18.
198) *γινώσκω, ἐπιγινώσκω, γνῶσις ἐπίγνωσις*; s. dazu E. Prucker, *Γνῶσις Θεοῦ* usw., Würzburg 1937, und: J. Dupont, Gnosis usw., Löwen-Paris 1949.
199) 1 Kor 1, 14–17.
200) Paulus eingeschlossen: 1 Kor 12, 13; Röm 6, 3; vgl. Apg 9, 18.
201) Und Kol 2, 11–15. 202) 1 Kor 12, 13. 203) Gal 3, 25.

der einzelnen[204]. Der V. 27 steht dem V. 26 parallel und begründet ihn zugleich: die entscheidende Verwandlung, die in V. 26 auf den Glauben zurückgeführt wird, ist, wie V. 27 präziser sagt, in der Taufe geschehen, getauft werden heißt „in Christus getaucht werden", „Christus anziehen". Weil der Glaube, der die Taufe notwendig einschließt, das eigentliche, alles durchdringende Charakteristikum derer ist, welche das Evangelium annehmen, werden diese als die „Glaubenden", die „Gläubigen" bezeichnet wie anderwärts als die „Heiligen"[205], die „Brüder"[206]. Es sind alle die, welche der Botschaft Gehorsam geleistet haben. Einst sind sie gläubig geworden[207], und von jenem Augenblicke an ist ihre ganze Existenz von dieser Entscheidung für das Evangelium von Jesus Christus bestimmt, es sind schlechthin „Glaubende"[208]. Die den Glauben nicht haben oder ihn verweigern, sind die „Ungläubigen"[209], mit denen die Gläubigen wohl bürgerlichen Umgang haben können[210] – ja sogar die Ehe zwischen Gläubigen und Ungläubigen ist möglich[211] –, von denen sie zuletzt aber getrennt sind wie Christus von Beliar[212].

Aber dieses Glauben, dieses Gläubigsein ist nichts Starres in dem Sinne, daß man es als Ganzes entweder haben oder nicht haben könnte, es ist vielmehr ein in immerwährender Bewegung Befindliches. Der Glaube des einzelnen Gläubigen ist keine unveränderliche Größe, sondern in einem unaufhörlichen Auf und Ab begriffen und deshalb Gegenstand der Sorge des Apostels, ohne daß er freilich – wie er sagt – beabsichtigte, über den Glauben der Gemeinde zu herrschen[213]. Glaube kann also den jeweiligen Glaubensstand bestimmter Glaubender meinen, die Grenze zwischen den Bedeutungen „Glaubensstand" und schlechthin „Bekenntnis", „Christentum" ist dabei fließend. Paulus dankt Gott, daß der Glaube der Römer, d. h. das Vorhandensein des christlichen Glaubens in Rom, oder auch der hervorragende Glaubensstand der römischen Gemeinde, in der ganzen Welt verkündet wird[214], er hofft in dieser Gemeinde mitgetröstet zu werden „durch den gegenseitigen Glauben, den eueren sowohl wie den meinen"[215], er hat den Timotheus nach Thessalonike gesandt, um die Gläubigen dort zu stärken und zu ermahnen „für"[216], „zugunsten", „zur Festigung" ihres Glaubens[217], er rühmt sich wegen des Ausharrens und Glaubens der Thessalonicher in allen Verfolgungen und Drangsalen[218]. Der Glaubensstand der Gemeinde ist auch Phil 2,17 gemeint; Paulus freut sich, wenn er bei dem Opfer und dem

204) vgl. V. 24. 205) 1 Kor 6, 1. 2 u. a.
206) 1 Kor 1, 1; 5, 11; 16, 12 u. a. 207) Röm 13, 11.
208) 1 Thess 1, 7; 2, 10. 13; 2 Thess 1, 10; 1 Kor 14, 22; auch Gal 3, 22; 1 Kor 1, 21; Röm 3, 22.
209) ἄπιστος, ἄπιστοι: 1 Kor 6, 6; 7, 12—15; 10, 27; 14, 22—24; 2 Kor 4, 4; 6, 14. 15.
210) 1 Kor 10, 27. 211) 1 Kor 7, 12—16. 212) 2 Kor 6, 15. 213) 2 Kor 1, 24.
214) Röm 1, 8. 215) Röm 1, 12. 216) ὑπέρ
217) 1 Thess 3, 2; auch 1 Thess 3, 5. 6. 7. 218) 2 Thess 1,4.

Dienst des Glaubens der Philipper[219], d. h. bei der Missions- und Seelsorgearbeit, die mit einem Opferdienst verglichen wird, geopfert werden, d. h. den Märtyrertod erleiden sollte: der Glaube ist hier das „Christentum" der Philipper. Wer die Linie überschritten hat, die Unglauben von Glauben trennt, dessen Leben ist völlig neu bestimmt. Aber dieser grundlegende Wandel stößt – überraschenderweise – zusammen mit den Beharrungskräften dieses immer noch fortdauernden Äons. Das Neue soll Gestalt gewinnen in einer Welt, in der das Alte immer noch wirksam ist; Paulus rechnet sogar mit der Möglichkeit, daß das Gläubigwerden vergeblich geschehen sein könnte[220]. Mit Freuden jedoch bestätigt er den Thessalonichern, daß „über die Maßen ihr Glaube wachse"[221], und wenn er von einer Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes „aus Glauben zu Glauben" spricht[222], so ist es sehr wahrscheinlich, daß er auch hier an ein stetiges Wachstum des Glaubens in den Glaubenden denkt. Glaubende können überreich sein an Glauben[223], und Freude und Friede sollen aus dem rechten Gläubigsein quellen[224]. Den Korinthern wird versichert, daß sie im Glauben stehen[225], oder sie werden ermahnt, im Glauben zu stehen[226]; sie sollen sich prüfen, ob sie im Glauben sind[227]. Was am Glauben der Thessalonicher noch fehlt[228], will der Apostel mit Gottes Hilfe vollenden[229]. Abraham ist das große Exempel rechten Glaubens: er wurde nicht schwach im Glauben[230], sondern er erstarkte im Glauben[231]. Wenn in der Gemeinde aber einer schwach ist im Glauben, soll man darauf Rücksicht nehmen[232]; denn es gibt Grade in der Glaubenserkenntnis, und jeder ist an eben seine eigene Glaubenserkenntnis gebunden, die auch sein Gewissen formt und sein Handeln bestimmen muß[233]. Das Glaubensmaß[234], über das der einzelne verfügt, ist ihm von Gott zugeteilt[235], und Paulus kann den Glauben auch als in dem Bezirk der Charismen stehend beschreiben[236]. Nicht ganz deutlich ist die Stelle Phil 1,25, in der Paulus den Philippern sein künftiges Wirken „zu eurer Förderung und zur Freude des Glaubens"[237] in Aussicht stellt. Es ist wohl besser, das dritte Hauptwort nur mit dem zweiten und nicht mit dem ersten und zweiten zusammenzuziehen[238], und dann ergibt sich etwa der Sinn: das Wirken des Apostels in der Gemeinde wird mit dem – das ganze Leben umfassenden – Fortschreiten

219) *ἐπὶ τῇ θυσίᾳ καὶ λειτουργίᾳ τῆς πίστεως ὑμῶν.*
220) 1 Kor 15, 2. 221) 2 Thess 1, 3; auch 2 Kor 10, 15.
222) Röm 1, 17: *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν.* 223) 2 Kor 8, 7. 224) Röm 15, 13.
225) 2 Kor 1, 24. 226) 1 Kor 16, 13. 227) 2 Kor 13,5.
228) *τὰ ὑστερήματα τῆς πίστεως.* 229) 1 Thess 3, 10.
230) Röm 4, 19; *μὴ ἀσθενήσας τῇ πίστει.* 231) Röm 4,20: *ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει.*
232) Röm 14, 1. 233) Röm 14, 22. 23. 234) *μέτρον πίστεως.* 235) Röm 12, 3.
236) 1 Kor 12, 9; 13, 2. 13; auch 2 Kor 8, 7; Gal 5, 22 (?).
237) *εἰς τὴν ὑμῶν προκοπὴν καὶ χαρὰν τῆς πίστεως.*
238) So richtig M. Dibelius; Staab; gegen z. B. Bonnard; E. G. Gulin, Die Freude im NT, I, Helsinki 1932, 184–186.

eine Freude im Glauben, ein Aufblühen des Glaubens zu einer das ganze Leben durchdringenden Freude bringen, das bei den Philippern offenbar jetzt noch nicht – zum mindesten nicht in dem dann zu erwartenden Maße – vorausgesetzt werden kann.

Dem jüdischen Heilsweg gegenüber hat Paulus, um das Heilswerk Gottes durch Jesus Christus in das rechte Licht zu setzen, die Alleingenügsamkeit des Glaubens scharf hervorgehoben, z. T. mit sehr starken Worten[239]; keinen Augenblick jedoch kann einer historischen Betrachtung der theologischen Zusammenhänge zweifelhaft sein, daß er niemals daran gedacht hat, die ethische Aktivität des Menschen zu schwächen oder gar lahmzulegen. Der Glaube ist für Paulus eine das ganze Leben bestimmende, auch alles Handeln durchdringende aktive Kraft. Dafür sei zunächst allgemein auf die zahlreichen ethischen Forderungen hingewiesen, von denen seine Briefe voll sind, und auf die an Glaubende sich wendenden Drohungen mit dem Gericht. Um richtig zu sehen, muß man sich vor Augen halten, daß der vor allem die Theologie des Galater- und Römerbriefes, aber letzten Endes alles genuin paulinische Denken beherrschende Gegensatz „Glaube – Werke" zunächst in der historischen Situation begründet ist. Paulus muß sich mit dem Judentum als seinem Hauptgegner auseinandersetzen; um aber diesem Judentum – dem Judentum um und natürlich auch in Paulus – klarzumachen, daß Gott am Kreuze und in der Auferweckung Jesu Christi, und nirgendwo anders, das wahrhaft und endgültig Entscheidende getan hat, wird es notwendig, die Wirkungslosigkeit des alten Heilsweges nachdrücklich hervorzuheben. In einer Welt aber, die aus Juden und Heiden bestand und in der das Evangelium zum erstenmal gepredigt wurde, klingt der Gegensatz „Glaube – Werke" anders als in einer Welt, die nur Glaubende und Getaufte kennt. Das innerchristliche Problem „Glaube – Werke" ist ganz ohne Zweifel auch ein zentrales Problem des Paulus[240], aber er formuliert dann ganz anders. Wenn er seinerseits von einem Gerechtgesprochenwerden „auf Grund von Glauben und nicht auf Grund von Werken" redet, berührt er nicht die Problematik des Handelns des zum Glauben Gekommenen, sondern er meint den Kontrast, der sein Leben eigentlich bewegt und bestimmt hat; er meint den Gegensatz zwischen einem – nach seiner Interpretation jedenfalls – in bezug auf die heilschaffende Kraft des Menschen optimistischen, werkfrohen Judentum und dem Glauben an den gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus. An diesem Jesus Christus ging ihm mit einem Schlage auf, daß alles Heil allein der durch gar nichts vorbestimmten Initiative Gottes zu verdanken sei, und mit und in dieser grundlegenden Erkenntnis erschloß sich ihm zugleich der ganze Abgrund des nunmehr überwundenen Un-

239) S. etwa Röm 10, 6–11.
240) S. etwa Röm 6–8.

heils sowie die Unangemessenheit und Wirkungslosigkeit der menschlichen, d. h. der jüdischen Rettungsversuche. Aber der Glaube des Paulus, der ohne Zweifel die fundamentale und alleinige Initiative Gottes im Heilswerk ganz nachdrücklich bekennt, ist zugleich „ein Glaube, der durch Liebe wirksam wird“[241]; der Glaube ist also nicht: nur Bekenntnis, oder: nur Vertrauen, sondern es muß sich, wenn es wirklich rechter Glaube ist, auch in ein von der Liebe bestimmtes Tun[242] umsetzen. Es kann von einem „Werk des Glaubens“[243], d. h. von einem „Tun“ die Rede sein, „welches Sache lebendigen Glaubens ist“[244]. In der gefährlichen Situation der eschatologischen Gegenwart, der Zeit vor der unbekannten, aber jederzeit möglichen Endkatastrophe, ist äußerste kämpferische Bereitschaft alles, und Glaube, Liebe, Hoffnung sind die Waffen[245]. Auch wenn Paulus den Thessalonichern versichert, daß er ihrer gedenke, und zwar „des Werkes des Glaubens[246] und der Mühe der Liebe und der Geduld der Hoffnung unseres Herrn Jesus Christus vor Gott und unserem Vater“[247], macht er sehr eindrucksvoll, wenn auch ganz nebenbei klar, daß der Glaube eine zum „Werk“ führende aktive Kraft ist, welche offenbar das ganze ethische Leben des Glaubenden umfassen und formen soll; das „Werk des Glaubens“ ist „die gesamte Lebensführung, soweit sie durch den Glauben bestimmt ist“[248]. Glaube und Ausharren[249] in Verfolgungen und Drangsalen gehören zusammen[250]: im Leiden für Christus bewährt sich der Glaube an ihn[251] ebenso, wie er zu aktivem Zeugnis drängt: das sucht Paulus mit einem – von ihm umgedeuteten – Psalmwort[252] zu beweisen. In diesen Zusammenhang gehören auch alle Aussagen des Apostels, die mehr oder minder deutlich von der Heilsnotwendigkeit ethischer Aktivität der Glaubenden und Getauften handeln[253].

Deutlich ist, daß der Glaube für Paulus der jetzigen zwischenzeitlichen Situation des Menschen zugeordnet ist; die Vollendung wird auch darin bestehen, daß das Glauben dem Schauen weichen muß[254]. Das „Sehen“ jetzt geschieht nur wie „durch einen Spiegel“[255], „in dunklen Umrissen“[256]; erst in der Vollendung wird es ein Sehen „von Angesicht

241) Gal 5, 6: *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη.*
242) Vgl. 1 Kor 13, 1—13, vor allem V. 2. 243) 2 Thess 1, 11: *ἔργον πίστεως.*
244) Wohlenberg; gegen v. Dobschütz, der hier im Gegensatz zu 1 Thess 1, 3 den Glauben als „Werk Gottes“ bezeichnet finden will.
245) 1 Thess 5, 8. 246) *τοῦ ἔργου τῆς πίστεως.* 247) 1 Thess 1, 3.
248) V. Dobschütz z. St. 249) *ὑπομονή.* 250) 2 Thess 1, 4. 251) Phil 1, 29.
252) Ps 116, 10 (115, 1): 2 Kor 4, 13.
253) S. etwa 1 Kor 7, 19; 9, 24—27; 10, 12; 13, 2; Röm 6, 12—23; Phil 2, 12; 3, 12—16 u. a.
254) 2 Kor 5, 7; *εἶδος* könnte hier aktivisch verstanden werden: Schauen (so auch Lietzmann-Kümmel), obwohl es sonst passivisch verwendet wird und auch so im Zusammenhang einen Sinn ergibt (so Gutjahr, Windisch), wenngleich dann die strenge Parallele zwischen *πίστις* und *εἶδος* verlorengeht.
255) *δι' ἐσόπτρου.* 256) *ἐν αἰνίγματι.*

zu Angesicht"[257] geben[258]. Nicht recht verständlich ist der den Hymnus auf die Liebe 1 Kor 13 abschließende Vers: „Nun aber bleibt Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; am größten aber unter ihnen (ist) die Liebe."[259] Interpretiert man das „nun aber"[260] zeitlich als „jetzt aber", d. h. „für die gegenwärtige Zeit vor der Endvollendung"[261], so ist der Gegensatz zu den nach der Meinung des Apostels offenbar nicht bleibenden Geistesgaben zerstört; denkt man – auf V. 8 zurückblickend – bei dem Bleiben an ein ewiges Bleiben, dann entsteht eine Schwierigkeit, wenn man das ewige Bleiben des Glaubens und der Hoffnung erklären soll, die Paulus anderwärts doch selber als der Vollendung weichend bezeichnet hat[262].

Im Kolosserbrief wird in einer triadischen Aussage[263] der Glaube als „in Christus Jesus" bestehend beschrieben; der „Raum", das „Kraftfeld" Jesus Christus ist der Bereich, in dem allein Glaube möglich ist, Jesus Christus ist der Grund des Glaubens[264]. Dieser Glaube durchdringt das ganze Leben; wohl geschieht das Wunder des Mitsterbens (und Mitauferwecktwerdens) mit Christus in der Taufe, aber das Sakrament wirkt nicht magisch, sondern „durch den Glauben an die Wirkkraft Gottes", der Jesus von den Toten erweckt hat[265], zum Sakrament gehört der Glaube dazu. Von den Glaubenden wird verlangt. daß sie beim Glauben bleiben, „festgegründet und beständig"[266], daß sie in Christus wandeln, „befestigt im Glauben", wie sie gelehrt wurden[267], denn es gibt ja die Gefährdung durch falsche Lehre, „durch die Philosophie und leeren Trug nach Menschenüberlieferung, nach den Weltelementen und nicht nach Christus"[268]. Wenn der Kolosserbrief solche Mahnungen ausspricht, so ist er doch zugleich der Meinung, daß die Adressaten wegen ihrer Ordnung und „der Festigkeit ihres Glaubens"[269] Lob verdienen.

Einige eindrucksvolle Texte über den Glauben finden sich auch im Epheserbrief. Das Gläubigwerden eröffnet den Zugang zu allen Heilsgaben Gottes, zur Versiegelung mit dem Heiligen Geiste der Verheißung[270], zur herrlichkeitserfüllten Vollendung[271], und es scheidet von den „Söhnen des Ungehorsams"[272], über welche der Zorn Gottes kommt[273]. „Aus Gnade seid ihr gerettet durch Glauben": die Rettung ist Gottes Gabe, die der Mensch „durch Glauben"[274] gewinnt. Dieser Glaube wurzelt „in dem Herrn Jesus", er wird in dem Bereiche des heilbringenden Herrn Jesus überhaupt erst möglich[275]. Aber wie der Herr Jesus am Ur-

257) *πρόσωπον πρὸς πρόσωπον*
258) 1 Kor 13, 12. 259) 1 Kor 13, 13. 260) *νυνὶ δέ*. 261) So Gutjahr
262) 2 Kor 5, 7; Röm 8, 24; zu der Schwierigkeit auch J. Weiss, Lietzmann-Kümmel.
263) Glaube, Liebe, Hoffnung. 264) Kol 1, 4; vgl. Eph 1. 15. 265) Kol 2, 12.
266) Kol 1, 23. 267) Kol 2, 7. 268) Kol 2, 8.
269) Kol 2, 5: *τὸ στερέωμα τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως ὑμῶν*.
270) Eph 1, 13. 271) Eph 1, 19. 272) Eph 2, 2. 273) Eph 5, 6.
274) Eph 2, 8: *διὰ πίστεως*. 275) Eph 1, 15; vgl. Kol 1, 4.

sprung des Glaubens steht, so gewinnt er durch Glauben immer neue Gegenwärtigkeit in den Herzen der Glaubenden. Gott wird also gebeten, er wolle den Adressaten geben, der Christus möge in ihren Herzen wohnen „durch den Glauben“[276]; es ist bedeutungsvoll, daß hier[277] der Glaube als das Mittel angesehen wird, welches die Einwohnung des Christus bewirkt und verbürgt, doch kann keine Rede davon sein, daß der Text etwa eine irgendwie antisakramentale Spitze hätte. In Jesus unserem Herrn, dem objektiven Grund unseres Heiles, haben wir, „durch den Glauben an ihn“[278] die Zuversicht und vertrauenvollen Zugang zu Gott[279]. In dem von dämonischen Gewalten erfüllten gegenwärtigen Leben, das als Ganzes auch ein erbittertes Kämpfen ist, gilt es „den Schild des Glaubens“ zu ergreifen, mit dem alle feurigen Geschosse des Bösen ausgelöscht und wirkungslos gemacht werden können[280]. Der Glaube ist aber auch eine Kraft, die das tägliche Leben gestaltet, aus dem Glauben quillt Liebe zu den Brüdern[281]. Mit Energie predigt der Epheserbrief die neue, durch das Heilsereignis gewonnene Einheit, welche auch durch „Einen Glauben“[282] grundgelegt ist, und der Dienst der Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer soll die Glaubenden[283] „zur Einheit des Glaubens“ gelangen lassen.

276) Eph 3, 17: *διὰ τῆς πίστεως*.
277) Anders als an der verwandten Stelle Gal 2, 20.
278) *δία τῆς πίστεως αὐτοῦ*. 279) Eph 3, 12. 280) Eph 6, 16. 281) Eph 6,23.
282) Eph 4, 5. 283) Eph 4, 13: *εἰς τήν ἑνότητα τῆς πίστεως*.

DIE SCHRIFT ALS GOTTES WORT

Von Dr. Hans Urs von Balthasar, Basel

Die Schrift ist das Wort Gottes, welches das Wort Gottes bezeugt. Das eine Wort erscheint also zunächst wie auseinandertretend in ein bezeugtes und ein bezeugendes Wort. Das bezeugte Wort ist zentral Jesus Christus, das ewige Wort des Vaters, der als Wort Fleischgestalt angenommen hat, um im Fleisch die Wahrheit und das Leben Gottes zu bezeugen, darzustellen und zu sein. Und hingeordnet auf diese zentrale Erscheinung des Wortes ist die ganze Offenbarung des Heils, nach vorwärts über die Apostel und die Kirchengeschichte bis zu den letzten Zeiten, nach rückwärts durch die Wortoffenbarungen Gottes im Alten Bund in Gesetz und Propheten, zurück bis zur Schöpfung einschließlich, da Gott das All durch sein gewaltiges Wort trägt (Hebr 1,3), alles durch das Wort, für das Wort und im Wort erschaffen wurde, das Wort an der Spitze von allem steht und in ihm seinen Bestand hat (Kol 1,16–17), da es nicht nur als Logos Gottes, sondern als Menschensohn der Erste und der Letzte ist (Offb 1,18).

Das bezeugende Wort ist die Reihe der Schriften, die von der Genesis bis zur Apokalypse die ergehende Offenbarung des Wortes im Fleische begleitet und wie in einem Spiegel auffängt, sich somit in dieser Funktion zunächst von ihr unterscheidet[1]. Das Offenbarungswort ist das Wort im Modus der Aktion: Gott ist in der Tat der Selbstmitteilung begriffen. Das Schriftwort ist das Wort im Modus der Kontemplation seiner eigenen Aktion, gleichsam ihrer Registrierung. Diese kann von niemandem gültig und adäquat vollzogen werden als vom Wort selber, da nur Gott den ganzen Umfang seiner Offenbarung ermißt und die gültige menschliche Wortform prägen kann, die sie auffängt. Das Offenbarungswort ist primär der Sohn, der vom Vater redet durch den Heiligen Geist. Das Schriftwort wirkt primär der Heilige Geist, der als Geist des Vaters die (werdende und gewordene) Menschwerdung des Sohnes ermöglicht, begleitet, beleuchtet und auslegt, als Geist des Sohnes dessen Selbstauslegung in bleibende, überzeitliche Formen faßt.

So scheinen zunächst die beiden Linien des bezeugten und bezeugenden Wortes durch die Heilsgeschichte parallel nebeneinander zu laufen. Aber

1) In dieser Unterscheidung grenzen wir uns ab gegen den Protestanten. Die Heilige Schrift ist nicht identisch mit der Offenbarung; obwohl sie selbst Gottes Wort ist, ist sie es im Modus des Bezeugens seiner eigenen Offenbarung, und zwar gerade der Modus seiner Selbstbezeugung im Buchstaben, gegenüber welchem es noch andere Modi seiner Selbstbezeugung gibt.

dieser Schein trügt. Beide Formen des Wortes sind zuletzt das eine Wort Gottes, das in der einen Offenbarung sich selber bezeugt. Zwei Gedankengänge mögen dies erläutern.

1. Es gibt wohl Stellen der Heilsgeschichte, in denen das Auseinandertreten der beiden Formen des Wortes sehr deutlich ist. Im Evangelium zum Beispiel spricht der Herr, er lebt, handelt, leidet ohne irgendeine Rücksicht auf die schriftliche Registrierung. Diese erfolgt später, durch die Augenzeugen unter Leitung des Heiligen Geistes, der hier schon als Geist der Kirche wirksam ist. Es ist gleichsam der Geist der aufmerksamste Zuhörer des Wortes gewesen, der aber, weil er selbst Person ist, die göttliche Wahrheit in der Schrift niederlegt, wie er sie als Geist gehört hat und wie sie ihm für die Kirche wichtig erscheint. Dasselbe gilt für die Taten der Apostel und die Apostelgeschichte sowie für alle historischen Bücher des Alten Bundes. Aber schon bei den Propheten und in der Apokalypse ist dieses Auseinandertreten weit weniger sichtbar. Zwar kann auch hier das Wort zunächst an den Propheten ergangen sein, persönlich, in einer vorerst – privaten – Offenbarung, und die Veröffentlichung erfolgt später, wobei es nicht ausgemacht ist, ob diese zuerst mündlich erfolgen mußte, um erst dann schriftlich festgehalten zu werden, oder ob sie nicht von vornherein in schriftlicher Form niedergelegt werden konnte. Offenbarung an den Propheten und Promulgation durch den Propheten rücken nahe aneinander und bilden fast schon einen einzigen Offenbarungsakt, der vom Geist im Dienst der kommenden oder gewesenen Menschwerdung des Sohnes getragen wird. Völlig eins werden beide Akte, wo man keinen Anlaß mehr hat, eine der Niederschrift vorausgehende Offenbarung anzunehmen, wie zum Beispiel in den Weisheitsbüchern. Hier erfolgt die Offenbarung unmittelbar in die Feder des Inspirierten hinein. Ebenso in den Apostelbriefen. Wenn etwa in den sieben Briefen der Apokalypse noch eine gewisse Spannung sichtbar ist – der Geist diktiert den Brief an die Gemeinden zunächst dem Apostel Johannes, der ihn (gleichzeitig oder nachträglich) niederschreibt – so ist diese Spannung in den gewöhnlichen Apostelbriefen aufgehoben. Man wird aber den auslegenden, quasi-kontemplativen Charakter der Weisheitsbücher wie der Apostelbriefe nicht übersehen: wie jene Auslegung der Heilsgeschichte der Juden und ihres Gesetzes für das Volk Gottes sind, so diese Auslegung des Evangeliums für die Kirche. Es ergibt sich, daß die Übergänge zwischen dem bezeugten und dem bezeugenden Wort fließend sind von einem klaren Gegenüberstehen zu einer faktischen Identität. Die Offenbarung erfolgt also teils vor der Schrift, teils in der Schrift, oder anders gesagt: die Schrift hat teil an der Selbstoffenbarung Gottes in Christus durch den Geist.

2. Die zweite Überlegung führt tiefer und zerstört endgültig die Vorstellung eines Parallelismus von bezeugtem und bezeugendem Wort. Das

zentrale Wort, das Gott spricht, und das alle Vielfalt der Worte Gottes in sich zusammenfaßt als ihre Einheit und ihr Ziel, ist Jesus Christus, der menschgewordene Gott. Er aber ist im Zeichen des Gehorsams erschienen, um alles zu erfüllen, was des Vaters war und dadurch die Schöpfung zu erlösen und zu rechtfertigen. Er erfüllt, indem er seine irdische Existenz als Wort-Fleisch Schritt für Schritt gestaltet werden läßt durch alle Formen des Wortes in Gesetz und Propheten. Er lebt so, daß die Schrift erfüllt wird. Er assimiliert also das Wort-Schrift in sein Leben hinein und läßt es in sich leben, Fleisch, Konkretheit und Fülle werden. Im Lauf seines Lebens wird beides sichtbar: das Wort wird immer mehr Fleisch, sofern er der Abstraktheit des Gesetzes und der Zukünftigkeit der Weissagung den Charakter göttlicher, konkreter Gegenwart verleiht, und das Fleisch wird immer mehr Wort, sofern er immer mehr Worte der Schrift in sich vereinend, seine irdische Existenz zum vollkommenen Ausdruck aller vorausgehenden Offenbarungen Gottes macht. Er ist ihr gelebter Kommentar, ihre endgültige, von jeher gemeinte Auslegung. Er erfüllt nicht nur jedes vertikal vom Himmel kommende Wort des Vaters, sondern ebenso jedes horizontal aus Geschichte und Tradition der Schrift für ihn aufgesparte. Ist er als endgültig Gekommener einerseits endgültige Erfüllung, so ist er anderseits als Lebender werdende, progressive Erfüllung. Daß er beides in einem ist und, weil er es ist, auch bleibt, eröffnet die Möglichkeit, daß es auch nach ihm noch Schrift geben kann, freilich von ganz anderem Charakter. Gesetz und Propheten waren wie die formale Vorzeichnung des Wortes, das einmal Mensch werden wird: sie waren Gottes Wort in Menschengestalt, und zwar adäquater Ausdruck der Offenbarung, nicht relativierendes, nicht zu überholendes Wort. Darin war das Wort der Alten Schrift wie die genaue Festlegung des Punktes der Mittlerschaft, der Ort und die Form, in der Gott dem Menschen nah und verfügbar war. Nicht umsonst hatte daher das Gesetz für den damaligen Menschen eine die Eucharistie des Neuen Bundes vorzeichnende Rolle, wie zum Beispiel aus dem ganzen Psalm 119 hervorgeht. Daß es dennoch, obwohl Christus die ganze Schrift in seinem Menschsein zusammenfaßt, ihre Verheißung ewigen Lebens in sich verwirklicht (Joh 5, 30–40), auch nach ihm noch einmal Schrift geben kann, ist der Beweis dafür, daß er erfüllend nicht zerstört, was des Vaters ist, daß er ferner nicht abschließend erfüllt (wie Menschen es tun), sondern öffnend (wie Gott es tut), daß er von der Erfüllung aus neue Verheißung erläßt, um dauernd der zu bleiben, der er ist: der er immer je jetzt über alles Erwarten hinaus Erfüllende[2]. Der Herr bleibt ja im Fleische das, was er ist, das Wort. Er distan-

2) Origenes, der am tiefsten in diese Zusammenhänge eingedrungen ist, sagt daher über das Wort des Herrn: „Meine Worte werden nicht vergehen": Wir können fragen, ob nicht vielleicht die Worte Moses' und der Propheten vorübergingen, die Worte Christi aber nicht vorübergingen; denn was durch jene geweissagt wurde, ist in Erfüllung ge-

ziert sich nicht von dem, was vor ihm gesagt wurde, aber ebensowenig von dem, was er selbst gesagt hat und was von ihm berichtet wird. Das Evangelium ist die von ihm ausgehende lebendige Lehre, Schrift geworden und so kirchlich bleibend, aber neue, – menschgewordene – Schrift, lebendig an seiner Fleischlichkeit anteilnehmend (wie die Kirchenväter es oft bezeugen) und daher an seiner lebendigen Inspiriertheit. Wie schon das Wort, das er als Menschgewordener ausspricht, vom Heiligen Geist inspiriert ist, so auch das geschriebene Wort, dessen Inspiration keineswegs bloß eine abgeschlossene, vergangene Tatsache ist, sondern eine bleibende, durch alle Zeiten ihm anhaftende und höchst lebendige Eigenschaft mit sich bringt, die dem Herrn erlaubt, an ihm zu erweisen, daß er über alles Abgeschlossene, über allen Buchstaben hinaus in seiner Erfüllung als Geist der stets Größere, stets Lebendigere, stets Überwältigende bleibt. Wenn der Menschgewordene also einerseits die Schrift in sich hinein absorbiert, um sie vollends zu dem zu machen, was sie ist: Wort Gottes des Vaters im Sohn, so entläßt er sie anderseits aus sich, um sie vollends zu dem zu machen, was sie ist: Wort des Geistes, den er am Ende seiner irdischen Laufbahn, bei seiner Rückkehr zum Vater, aussendet. In beiden Formen ist die Schrift kein vom bezeugten Worte getrenntes bezeugendes Wort, sondern das eine Wort Gottes in der Einheit seiner Menschwerdung.

In diesem Zusammenhang erhält die Aussage der Väter, die Schrift sei der Leib des Logos[3], neues Gewicht. Man wird aber diese Aussage, will man in ihr nicht eine Willkür oder einen Allegorismus erblicken, genauer im Gesamtvorgang der Menschwerdung Gottes zu umgrenzen haben. Man kann in mehrfacher Hinsicht vom Leib Christi sprechen. Die Grund- und Ausgangsformen seines „Leibes" ist der historische Leib, den er aus Maria angenommen, in dem er auf Erden gelebt und mit dem er in den Himmel aufgefahren ist. Die End- und Zielform seiner Verleiblichung ist der mystische (aber deswegen nicht weniger reale) Leib, die Kirche, die Angliederung der Menschheit an den historischen Leib und durch ihn ihre Eingliederung in den Geist Christi und Gottes hinein. Um aber evident werden zu lassen, daß der historische und der mystische Leib nicht zwei disparate Dinge sind, gibt es zwei Mittelsformen der Leiblichkeit, die den Übergang von der ersten zur zweiten Leibgestalt herstellen: die Eucharistie und die Schrift. Sie vermitteln den einen, menschgewordenen Logos an die Glaubenden und machen ihn, der an

gangen, die Worte Christi aber sind immerdar voll und immer im Begriff, sich zu erfüllen, und sie füllen sich täglich, und niemals sind sie überfüllt. Sie nämlich sind es, die in den Heiligen sich erfüllten und sich erfüllen und sich noch künftighin erfüllen werden. Oder vielleicht dürfen wir nicht einmal sagen, daß die Worte Moses' und der Propheten vollständig erfüllt sind, denn im eigentlichen Sinne sind auch sie Worte des Sohnes Gottes und werden immerdar erfüllt."

3) Vgl. Series comm. in Mt. 54, Berliner Ausgabe, Bd. 11, 123–4.

sich Ursprung und Ziel ist, zum Weg (via), und zwar die Eucharistie, sofern er göttliches Leben (vita), die Schrift, sofern er göttliches Wort und göttliche Wahrheit ist (veritas). Die Eucharistie ist die wunderbare Möglichkeit, die historische Leiblichkeit Christi aus den Schranken von Raum und Zeit zu lösen, ihre Gegenwart in geheimnisvoller Weise zu multiplizieren, ohne daß sie dadurch ihre Einheit verlöre, und indem sie jedem Christen als die notwendige und unentbehrliche Nahrung (Joh 6,53–58) gegeben wird, alle an das Fleisch Christi anzugliedern und in Christus zu einem Fleische zu machen, durchpulst von göttlichem Leben. Durch die Eucharistie entsteht die Kirche als Leib Christi: indem das eine Fleisch des Herrn sich multipräsentiert, wird die zersplitterte Menschheit in ihm unifiziert. „Ist das Brot, das wir brechen, nicht Teilnahme am Leib Christi? Weil es nur ein Brot ist, darum sind wir alle nur ein Leib" (1 Kor 10,16–17). Die Schrift enthält den Herrn als Wort und als Geist, und zwar in der gleichen wundersamen Abhebung von Zeit und Raum, ohne daß das Wort dadurch aufhören würde, einmalig und konkret zu sein. Sowenig der eine Leib durch die Eucharistie aufhört, der eine historische Leib Christi zu sein, sowenig hört sein Wort in der Schrift auf, als einmaliges, konkretes gegenwärtig zu sein. Beide Vermittlungsformen haben dies gemeinsam, daß sie den Leib Christi universalisieren, ohne ihm seine Konkretheit zu nehmen. Die allgemeine Gültigkeit der Worte der Schrift hat nichts zu tun mit der abstrakten Universalität menschlicher Allgemeinwahrheit. Das Schriftwort macht den menschgewordenen Herrn in einer analogen Weise gegenwärtig, wie der eucharistische Leib den historischen Leib des Herrn. Origenes ermahnt die Christen, das Wort in der Schrift mit der gleichen Ehrfurcht entgegenzunehmen wie den Leib des Herrn in der Eucharistie. Und die „Nachfolge Christi" hat die Vätertradition weitergeführt: „Zwei Dinge sind mir in diesem Leben nötig, und ohne diese beiden könnte ich nicht leben: Das Wort Gottes ist das Licht und dein Sakrament das Lebensbrot für meine Seele. Man kann auch sagen, daß sie zwei Tische sind, die in der Kammer der Kirche Gottes aufgestellt sind. Einer ist der Tisch des heiligen Altars; auf diesem liegt das heilige Brot, der kostbare Leib Jesu Christi. Der andere ist der Tisch des heiligen Gesetzes; auf ihm liegt die heilige Lehre, die uns im rechten Glauben unterweist und bis ins Innerste hinter den Vorhang, ins Allerheiligste hineinreicht." (Buch 4, Kp. 11.) „Wie denn auch die katholische Kirche nächst dem Leib und Blute des Herrn ... nichts so hoch und heilig hält als das Wort Gottes in der Heiligen Schrift."[4] Beide sind nur möglich zwischen dem historischen Christus und seinem Leib, der Kirche, beide sind unbedingt ausschließliche Geschenke des Bräutigams an die Braut und bleiben für jeden Außenstehenden ungenießbar, unzugänglich, unangepaßt. Von

4) Vgl. unsere Origenes-Auswahl „Geist und Feuer" (1938), S. 130—133.

vielen Martyrern wird erzählt, daß sie gestorben sind, um die Heiligen Schriften nicht an die Heiden auszuliefern, so wie Tarzisius starb, um ihnen die Eucharistie nicht zu überlassen. Beide sind ausgesprochene Wirkungen des Geistes an dem, was des Sohnes ist: dem Geist ist das Wunder der Wandlung zuzuschreiben wie die Formung des Wortes zur Schrift. Denn Sache des Geistes ist die Bildung des mystischen Leibes Christi durch die geisthafte Universalisierung des historischen Christus. Daß die Schrift das Wort nicht in der Weise eines Sakramentes enthält, ändert nichts an der tiefen Wahrheit dieser Verwandtschaft. Denn wie der Herr im Sakrament jederzeit bereit ist, sich dem hinzugeben und in dem zu wirken, der ihn im lebendigen Glauben empfängt, so ist er nicht minder bereit, sich dem als Wort und Wahrheit persönlich zu erschließen, ihm je jetzt die Begegnung mit dem göttlichen Offenbarungswort zu schenken, der sich der Schrift als ein Betender, Suchender und Dürstender naht. „Per Evangelica dicta deleantur nostra delicta."

Von hier aus erhellen sich die Zusammenhänge zwischen Schrift und Tradition. Das Wort der Schrift ist ein Geschenk des Bräutigams an seine Braut, die Kirche. Sie ist für die Kirche bestimmt und gehört insofern der Kirche; sie ist aber Wort Gottes und Wort des Hauptes und steht insofern über der Kirche. Dieses gleitende Verhältnis, in welchem die Kirche über die Schrift verfügen darf, aber nur sofern sie sich von ihr als dem Worte Gottes verfügen läßt, kann nur aus den Geheimnissen zwischen Braut und Bräutigam, welche Geheimnisse der göttlichen Liebe sind, erläutert werden. Je mehr Gott sich in Menschengestalt und zuletzt in Ohnmachtsgestalt der Kirche anheimgibt, um die Kirche zu erheben und zu bereichern, um so mehr muß die Kirche sich als Magd verdemütigen und in der Niedrigkeit des Sohnes seine höchste Hoheit anbeten. Wenn sie also neben der Schrift noch die Tradition als Glaubensquelle kennt, dann keinesfalls, um sich der Autorität der Schrift zu entziehen unter Berufung auf unfaßbare, vielleicht gar von ihr formbare Überlieferungen. Vielmehr ist es so, daß die Schrift als Buchstabe nach der Menschwerdung nur noch eine Funktion seiner lebendigen Leiblichkeit sein kann, die auf jeden Fall das Prinzip des bloßen Buchstabens übersteigt. Die Schrift selbst bezeugt dieses Übersteigen: „Noch viel andere Wunderzeichen hat Jesus vor den Augen seiner Jünger gewirkt, die nicht in diesem Buche aufgezeichnet sind ... Wollte man das im einzelnen niederschreiben, so würde, glaube ich, die Welt die Bücher nicht fassen können, die da zu schreiben wären" (Joh 20,30; 21,25). Das bezeugende Wort bezeugt, daß das bezeugte Wort der Offenbarung, das Wort unendlich reicher ist, als was im Schriftzeugnis festgehalten werden kann. Darin unterscheidet sich das Wort nach der Menschwerdung wesentlich vom Wort vor der Menschwerdung. Das Wort des Alten Bundes war ein erst „kommendes", noch nicht end-

gültig gekommenes, erfülltes Wort und konnte schon darum nicht tradiert werden (in dem Sinne, daß Tradition Ausdruck der alle Schrift sprengenden Fülle des erschienenen Wortes ist), es war als Gesetzeswort und Verheißungswort dem adäquat, was das Menschenwort und die Menschenschrift sollten fassen können – wobei natürlich immer vorausgesetzt wurde, daß man auch dieses Wort nur im Glauben und durch die Gnade des Geistes, der es gesprochen, aufnehmen konnte. Aber die Juden hatten keineswegs andere Gottesoffenbarungen an Abraham oder an Moses, andere Gottesworte an die Propheten zu glauben als die (von vornherein oder nachträglich) in ihren Schriften aufgezeichneten. Es gab also im Alten Bund keine Tradition als Glaubensquelle, es galt jenes Schriftprinzip, wie es der Protestantismus für das Neue Testament aufstellt. Daß die Tradition von der Menschwerdung Christi an als Glaubensquelle hinzutreten mußte, läßt sich nicht, wie es die Tübinger Schule mit Vorliebe tat, aus dem organischen Charakter aller Geschichte ableiten, sondern muß primär aus der Einmaligkeit der gottmenschlichen Person Christi und seiner Beziehung zu seinem mystischen Leib, der Kirche, erklärt werden. Auch die Schrift des Neuen Bundes bliebe ohne Tradition alttestamentlich, sie hätte Gesetzes- und Verheißungscharakter und wäre nicht der Wortleib dessen, der notwendig auch als eucharistischer Lebensleib (den es im Alten Bund nicht gab) in seiner Kirche wohnt und wirkt. Darum ist der eschatologische Charakter des strengen Protestantismus durchaus konsequent, verbunden mit der Leugnung von Messe und Transsubstantiation. Der Gott des Alten Bundes redet in geprägten Worten vom Himmel herab. Es liefert sich dem Volk nicht aus. Christus dagegen tradiert sich der Kirche, weil er sich am Kreuz für sie tradiert hat (Eph 5,2; 5,25), weil ihn der Vater am Kreuz für uns tradiert hat (Röm 8,32), weil er zuletzt am Kreuz seinen Geist tradiert hat (Joh 19,30), denselben, den er am Ostertag seiner Kirche einhauchte (Joh 20,22). So tradiert er sich seiner Kirche als Eucharistie und als Schrift, gibt sich in beiden Leibformen in ihre Hand, aber so, daß er in beiden Formen Mittel schafft, in der Kirche das eine, immer lebendige, unwandelbare und doch unendlich mannigfache, immer neue Überraschungen bergende Leben zu sein. Der unendliche Überschuß des Offenbarungswortes über den möglichen Umfang des bezeugenden Wortes kommt der Kirche in der eucharistischen Lebendigkeit Christi in ihr zugute, und die notwendige Wiederspiegelung dieser Lebendigkeit ist in der Form des Wortes das Prinzip der Tradition. Die Schrift ist selbst Tradition, sofern sie eine Form der Selbstübergabe Christi an die Kirche ist, sofern es Tradition gab, bevor es Schrift gab, und die Schriftautorität sich ohne Tradition nie aufstellen ließe, aber so, daß die Schrift zugleich, als göttlicher Spiegel der göttlichen Offenbarung, zur Sicherung aller nachfolgenden Tradition wird, ohne welches die kirchliche Überlieferung

und Verkündigung der Wahrheit ebenso gefährdet, ja verunmöglicht würde wie die kirchliche Heiligkeit ohne die Eucharistie.

Das Wort der Schrift als das sich selbst bezeugende Gotteswort ist wesentlich dreierlei: Es ist Wort von Gott, Wort Gottes über die Welt, Rede Gottes zum Menschen.

1. Wort von Gott. Wort, nicht Schau, nicht Gefühl, auch nicht Stammeln, wie es am ehesten menschlichen Reden über Gott anstehen würde. Sondern Wort von einer unnachahmlichen Klarheit, Schlichtheit, Bestimmtheit. Dieser Wortcharakter wurzelt ganz im Doppelgeheimnis der Trinität und der Inkarnation. Weil Gott in sich selber das ewige Wort hat, das ihn ewig ausdrückt, ist er überhaupt ausdrückbar; und weil dieses selbe Wort Menschengestalt angenommen hat und das, was es in Gott ist, in menschlichen Taten und Worten ausdrückt, ist es für Menschen verständlich. Das erste würde uns ohne das zweite nichts nützen, das zweite wäre ohne das erste nicht denkbar. Die Identität der Person Christi in seinen beiden Naturen als Gott und als Mensch ist die Gewähr dafür, daß die Übersetzung der himmlischen Wahrheit in irdische Formen möglich, richtig, in Christus adäquat ist. „Wahrlich, ich sage dir: wir reden, was wir wissen, und bezeugen, was wir gesehen haben ... Wer vom Himmel kommt, steht über allem, er bezeugt, was er gesehen und gehört hat" "Joh 3,11.32). Die Wahrheit Gottes ist aber in dieser Exaktheit personal (da das Wort die Person des Sohnes ist), und darum souverän und frei. Der Sohn ist keine mechanische Photographie des Vaters, sondern jene Wiedergabe, welche die vollkommene Liebe allein in vollkommener Souveränität hervorbringt. Darum ist auch die Übersetzung des göttlichen Wortes in menschliches Wort durch den Sohn souverän und frei und nirgends anders verifizierbar als im Sohn selbst. „Ich bin die Wahrheit." „Keiner kommt zum Vater außer durch mich." Der Glaube ist somit zur Aufnahme des Wortes insofern erfordert, als die verkündete Wahrheit erstens göttlich ist (und darum jeden menschlichen Verstand übersteigend), und zweitens personal, das heißt anders als im Vertrauen auf die Freiheit der sie gestaltenden göttlichen Person nicht nachvollziehbar, denn die Adäquation zwischen dem göttlichen Inhalt und der menschlichen Ausdrucksform ist von der Person des menschgewordenen Gotteswortes nicht lösbar, ja sie ist nichts anderes als das Ereignis und Ergebnis der Menschwerdung selbst. Anders gesagt: das Verhältnis des Menschlichen und des Göttlichen in der Schrift hat sein Maß, seinen Kanon im Verhältnis der menschlichen und göttlichen Natur in Christus. Und wie die ganze menschliche Natur Christi ein Ausdrucksmittel (principium quo) seiner göttlichen Person ist (principium quod), die wiederum der Ausdruck des Vaters ist, so ist jedes Wort der Schrift echtes menschliches Wort, aber als solches ganz und gar Ausdrucks-

mittel eines göttlichen Inhalts. Somit ist auch das vielerörterte Verhältnis des „Literalsinns" und des „geistlichen" Sinns der Schrift ein christologisches Problem und dahin zu lösen, daß die beiden „Sinne" sich verhalten wie die menschliche und die göttliche Natur in Christus; das Menschliche ist das erstzugängliche, das verhüllend enthüllende, das in der Auferstehung transparentwerdende, aber in alle Ewigkeit nicht aufzuhebende, zu verflüchtende Medium der Offenbarung des Göttlichen. Der geistliche Sinn ist niemals „hinter" dem Buchstaben zu suchen, sondern immer darin, so wie der Vater nicht hinter dem Sohn, sondern in ihm und durch ihn hindurch gefunden wird. Aber beim Literalsinn stehenbleiben und den geistlichen Sinn verschmähen, hieße den Sohn als reinen Menschen betrachten und wäre zuletzt nichts als jüdischer Unglaube. Alles Menschliche in Christus ist Offenbarung Gottes und redet von Gott; es gibt in seinem Leben, Wirken, Leiden und Auferstehen nichts, was nicht Ausdruck, Auslegung, Darstellung Gottes in der Sprache des Kreatürlichen wäre.

Die im Sohn geschaffene Adäquation zwischen Ausdruck und Inhalt schließt nicht aus, daß der Inhalt, der göttlich und Gott selbst ist, gegenüber der geschöpflichen Ausdrucksform das Je-Größere ist. Sowenig Christus auf Grund seiner Menschennatur erschöpfend in seiner Gottheit erfaßt werden kann, sowenig kann der göttliche Sinn der Schrift auf Grund des Buchstabens jemals ausgeschöpft werden. Das Verständnis kann nur innerhalb des Glaubens, das heißt in einem Hören, welches nie in endgültige Schau übergeht, in einer offenen und unendlichen Progression sich verwirklichen, deren Maß zuletzt der Heilige Geist bestimmt (Röm 12,3; Eph 4,7). Und weil der Glaube, als Grundlage alles Verstehens, die Öffnung des kreatürlichen Bewußtseins zu einer Teilnahme am göttlichen Bewußtsein bewirkt, um den innergöttlichen Sinn der Worte durch eine Art Mitvollzug mit Gott zu erschließen (Kor 2, 9–16), darum wird jener am meisten zu verstehen bekommen, der sich dem Heiligen Geist am reinsten geöffnet und zur Verfügung gestellt hat, der Heilige. Er wird das vermeiden, was der erbsündig belastete Mensch fast unwillkürlich und mit einer verzweifelten Hartnäckigkeit tut: dem Sinn des Wortes Gottes menschliche Schranken setzen, es soweit wahr sein lassen, als es zu den menschlichen Denkformen und Lebensgewohnheiten paßt und diese nicht stört, sich beim einmal gefundenen Sinn beruhigen, als wäre er der letzte, das tun, was Magdalena eben nicht tun soll: „Halte mich nicht, denn ich bin noch nicht zum Vater aufgefahren" (Joh 20,17). Meinen, man habe einen Text der Schrift endgültig verstanden, im ganzen Umfang dessen, was Gott damit sagen will, hieße leugnen, daß die Schrift Gottes Wort ist und daß sie inspiriert ist. Denn die Wirkung der Inspiration ist nicht vor allem in der Irrtumslosigkeit der

Schrift zu suchen (diese ist nur eine Nebenwirkung der Inspiration, und gar manches Buch ist frei von Irrtum, ohne deswegen inspiriert zu sein), als in einer bleibenden Qualität, kraft welcher der lebendige Heilige Geist als auctor primarius immer hinter dem Wort steht, immer bereit, jeden, der dieses sein Wort zu verstehen sucht, in größere Tiefen göttlicher Wahrheit einzuführen. Und immer bleibt der primäre Inhalt der Schrift Gott. Mag sie über die Welt oder Geschichte berichten, Gesetze erlassen oder Parabeln erzählen: es ist Gott, der redet und der von sich selber redet. Von dem, was er ist, und von der Weise, wie er die Welt ansieht und beurteilt. In den Geist der Schrift eindringen heißt, Gottes Inneres kennenlernen und sich die Meinungen Gottes über die Welt aneignen.

2. So ist die Schrift als Wort von Gott auch Wort Gottes über die Welt, und zwar ist sie es wiederum in ihrer Einheit mit dem Offenbarungswort, das der menschgewordene Sohn ist. Einmal so, daß Gott den Sinn der Welt im Sohn begründet hat und nirgends anders sehen will als im Sohn. In ihm ist sie erschaffen: das „im Anfang" der Schöpfung (Gen 1,1) klärt sich dahin auf, daß in diesem „Anfang das Wort ist" (Joh 1,1). Darum auch für ihn als Sinn und Ziel, wie denn zunächst „wir", die Glaubenden (Eph 1,4), dann aber „alle" (1 Tim 5,10), ja „alles im Himmel und auf Erden" in ihm geplant, erwählt, geschaffen und zusammengefaßt werden soll (Eph 1,10), so daß er als „der Erste und Letzte" der Schlüsselträger von allem ist (Offb 1,18). Und zwar nicht als Logos allein, sondern als Menschgewordener, als Gekreuzigter. „Gott hat die Grundlegung der Welt nicht gedacht und nicht vollzogen ohne in Voraussicht der Sünde auch den Ratschluß zu fassen zur Erlösung der Welt, und zwar ihrer Erlösung durch die künftige Menschwerdung seines eingeborenen Sohnes. Erlösung ist daher nicht ein Gedanke Gottes erst nach der Weltschöpfung. Im Gegenteil. Die Welt ist in Voraussicht der Erlösungsbedürftigkeit geschaffen worden, damit sie der Schauplatz der Erlösung werde. Also nicht bloß durch das ewige Wort, vielmehr noch für dasselbe, für das Wort, das Fleisch werden sollte und Fleisch geworden ist und gewohnt hat unter uns, für Christus also und für das Christentum ist diese Welt von Ewigkeit gedacht und von Gott erschaffen worden im Anbeginn[5]. „Aber wenn die ganze Schöpfung so inhaltlich in, durch und für den Sohn geschaffen ist, dann nimmt sie grundlegend teil an seinem formalen Charakter als Wort. Der Sohn als fleischgewordenes Wort ist oberstes Weltgesetz. Und von dieser Spitze aus läßt sich nach rückwärts das Wort Gottes als Gesetz und Verheißung, nämlich jene Wortform, unter deren Gesetz Gott seine Geschichte mit der Menschheit gestellt hat, als eine Vorform und wie Unterlage der Menschwerdung

5) Loch und Reischl, Die hl. Schriften (1885), zu Eph. 1, 4—5.

verstehen, aber durch den Alten Bund weiter zurück auch jene Weltform, wie sie schon in der Schöpfung, in der „Natur" der Geschöpfe grundgelegt ist und durch welche die Heiden im Wort, das ihrem Herzen eingegraben ist, einen Ersatz haben für das ihnen fehlende gesetzliche und verheißende Wort der Juden (Röm 2,14–15). Von diesem Zentralen aus, dem Wort Gottes in ihnen, wird die Existenz sowohl der Juden wie der Heiden begründet und geregelt. Mensch sein heißt angesprochen sein von Gott im Wort und so nach Gottes Bild geschaffen sein, daß man das Wort vernehmen und dem Wort antworten kann. Die alexandrinische Theologie, die die Vernünftigkeit der Geschöpfe (im weitern Sinne sogar die Rationalität der untermenschlichen Geschöpfe) auf die Gegenwart des Logos in ihnen zurückführt, begegnet hier modernen Philosophen wie Dilthey und Heidegger, die die Ableitung von „Vernunft" aus „Vernehmen" ernst nehmen oder wie Ferdinand Ebner das Wesen des geschöpflichen Seins in dessen Worthaftigkeit und Wortmächtigkeit verlegen. Abschließendes hierüber hat der heilige Maximus Confessor ausgesagt, da er die drei Stufen der Wortverwirklichung in der Welt: Wort als Natur, Wort als Schrift, Wort als Fleisch in Christus beschreibt[6].

Ist demnach das Gesetz der Geschichte und das Gesetz der Natur zuletzt am Gesetz Christi, des endgültigen Logos der Gesamtschöpfung, zu messen, dann wird der Mensch das Wort, das ihn selber ausdrückt und „erlöst", nur im Hören und im existentiellen Beantworten des Wortes Gottes in Christus finden. Mag dieses menschliche Wort als Wort der Kultur, der Kunst und Philosophie, der Pädagogik und Technik anscheinend noch so weltlich sein, es wird Wort der Antwort auf den Ruf Gottes sein und darin Heimholung des Menschen und der Welt zu Gott. Auf Gottes Wort antwortend wird er dann auch fähig sein, das in den Dingen naturhaft schlummernde Wort zu „erlösen", das zu sagen, was jedes Ding sagen will (Claudel), und, wie er selbst von Christus ausgewortet wird, die ihm übergebene Schöpfung auszuworten. Diese Stufung aber erfordert, je mehr man der Spitze, Christus, sich nähert, eine um so geschärftere Hellhörigkeit für den geschichtsaktuellen Charakter des Wortes. In der Natur ist das Wort zuständlich, in der Geschichte ist es relativ einmalig, in der Offenbarung hat es die Je-Einmaligkeit, die über alle Gesetzlichkeit der historischen Zeit hinausliegende Aktualität und Singularität Gottes, wie er, ohne jede mögliche Gewöhnung und Abstumpfung, sich in dem „einen Menschen Jesus Christus" (1 Tim 2,5) „je heute" (2 Kor 6,2; Hebr 4,7) offenbart.

6) Vgl. Geist des Christentums und des Katholizismus. Ausgewählte Schriften: Katholische Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus und der Romantik, herausgegeben von J. R. Geiselmann (Mainz 1940), bes. S. 397ff.

3. Damit wird die Schrift Rede Gottes zum Menschen. Die Schrift bezeugt kein vergangenes, sondern ein gegenwärtiges, weil ewiges Wort. Sie bezeugt nicht ein an andere gerichtetes, sondern das an sich ergehende Wort. So wenig die Eucharistie Erinnerung an ein Vergangenes ist, sondern Verewigung und Gegenwärtigsetzung des einmaligen, jeaktuellen Leibes und Opfers des Herrn, so wenig ist die Schrift Historie, sondern Form und Vehikel des je-jetzt anfahrenden Wortes Gottes[7]. Wenn menschliche Existenz im tiefsten Dialog mit Gott ist, wenn aber in diesem Dialog das Wort Gottes an den Menschen unendlich wichtiger ist als das Wort des Menschen an Gott, wenn die menschliche Antwort nur richtig sein kann aus einem ständigen Hören des Wortes heraus (Kontemplation würde hier besser als Audition bezeichnet werden), wenn ferner Gott alles, was er einem Menschen zu sagen hat, ein für allemal und endgültig in Christus gesagt hat (Hebr 1,1), und es somit nur darauf ankommt, alle Schätze der Weisheit und Wissenschaft, die in Christus verborgen sind (Kol 2,3), zu erkennen und sich anzueignen, wenn endlich die göttliche Begegnung Christi die Heilige Schrift ist, dann muß die Lesung und Betrachtung der Schrift das sicherste Mittel sein, den konkreten Willen Gottes über seinem konkreten Leben und Schicksal in der gottgewollten Weise zu erkennen. Hier hat Gott gesprochen; hier hört er nicht auf, in der Ganzheit seines Wortes zu sprechen. Hier erfüllt sich der kirchliche Prediger mit der Erkenntnis dessen, was er der hörenden Kirche übermitteln soll, hier wird aber auch jeder Glaubende dem Wort Gottes an ihn persönlich in der unmittelbarsten Weise begegnen. Jedes Wort, das aus Gottes Mund ausgeht, ist, wie der Herr selber sagt, die Nahrung der Seele (Mt 4,4), und Thomas legt dieses Wort aus: „Wer sich nicht vom Worte Gottes nährt, der lebt nicht. Denn wie der menschliche Leib nicht ohne irdische Speise leben kann, so kann die Seele nicht leben ohne das Wort Gottes. Das Wort geht aber dann vom Munde Gottes aus, wenn er seinen Willen durch das Zeugnis der Schrift offenbart" (Cat. aurea zu Mt 4,4). Und das Wort ist mehr als jedes andere Wort über Gott, kraft seiner christologischen Form, das zu Gott hin öffnende und weiterführende Wort. Es ist, menschlich gesprochen, vom Heiligen Geist mit größter Kunst so gewählt, daß seine Bestimmheit nirgends Beschränkung und Begrenzung besagt (was sonst das Los des menschlichen Bestimmens und Festlegens ist), daß durch die eine Wahrheit, die ausgesagt wird, nicht eine andere Wahrheit verhindert wird, die nachbarlich dazu liegt, oder quer oder komplementär, daß nirgends abgeschlossen wird, sondern überall geöffnet. Selbst das definierende Wort der Kirche, obwohl irrtumslos und vom Heiligen Geist assistiert, teilt diese besondere Eigenschaft der Schrift schon nicht mehr, wie denn kirchliche Defini-

7) Vgl. darüber unsere Studie „Kosmische Liturgie", (Herder 1941), 290—320.

tionen zumeist mehr Abschluß einer Zeit der Ungewißheit, Festlegung eines langen Schwankens bedeuten als Eröffnung einer neuen Perspektive[8]. So notwendig solche Festlegungen für die Kirchengeschichte sind, so wenig sind sie doch die primäre Nahrung der christlichen Seele.

Wenn die Wahrheit Gottes durch Christus in der Schrift den Seelen mitgeteilt wird, dann kann keine Innerlichkeit des Gesprächs zwischen Gott und Seele, und wäre sie mystisch zu nennen, über die Schrift hinaus oder auch nur an der Schrift vorbeiführen. Dies ist gegen den protestantischen Versuch festzuhalten, das Prophetische gegen das Mystische (Heiler), das Wort gegen die Mystik auszuspielen (Brunner). Eine solche Gegenübersetzung wird entweder zu einer alttestamentlichen Form der Wortauffassung zurückführen, die den Ausspruch von der Seelennahrung und somit die Parallele zur Eucharistie nicht ernst nimmt, oder sie wird das Wesen der christlichen Mystik verkennen, die ihren Maßstab an nichts anderem haben kann als an der Form der Offenbarung, wie sie die Schrift selbst enthält. Nicht nur sofern die Schrift inspiriert ist und der Zustand der Inspiration ein mystischer genannt werden kann, ist die Schrift mystisch, sondern weil ihr ganzer Inhalt, die Gottesoffenbarungen des Alten wie des Neuen Bundes, die Schilderung einer ununterbrochenen Kette mystischer Erfahrungen der Patriarchen, Propheten, Könige, Apostel und Jünger ist. Es wäre dringend zu wünschen, daß die christliche Mystik ihren wahren Kanon hier erkennen und nehmen würde, anstatt sich abseits in den Untiefen der individualistischen Psychologie zu ergehen. Christliche Mystik ist Schriftmystik, das heißt eine besondere chrismatische Form der Begegnung mit dem Worte, ist direkt oder indirekt Instrumentalität an der Offenbarung des Wortes in die Kirche hinein, und damit wesentlich sozial. Jener Geist, der als Inspirator der Schrift durch alle Jahrhunderte der Kirche lebendig bleibt, der ewig am Auslegen des Offenbarungswortes ist und dauernd die Kirche tiefer „in alle Wahrheit einführt" (Joh 16,13), wirkt in den „Propheten" des Neuen Bundes, die Paulus neben den Aposteln als Säulen der Kirche aufzählt (Eph 2,20; 3,5; 4,11), weiter, wie er in den Propheten des Alten Bundes gewirkt hat. Daß ihre Schriften nicht „heilige Schriften" im Sinne der Bibel sind, kommt daher, daß mit dem Herrn und den Augenzeugen des Herrn die Fülle der Offenbarung Gottes erreicht ist und damit auch die Form des die Offenbarung bezeugenden Wortes, die Schrift, in sich erfüllt ist. Man wird aber hier das Wort „Abschluß" als ein dem Christentum nicht adäquates besser vermeiden. Die erreichte Fülle ist kein Abschluß, sondern vielmehr ein Anfang. Der Anfang der unendlichen Auswirkungen der Fülle Christi in die Fülle der Kirche hinein, das Wachstum von Kirche und Welt in die Fülle Christi und Gottes hinein, wie der

8) Vg. Origenes „Geist und Feuer", S. 133f.

Epheserbrief es beschreibt. Und der Anfang auch der Auslegung und Ausgießung der unendlichen Fülle der Schrift in diesen Raum der Kirche hinein, deren Reichtum zu erschöpfen die Weltgeschichte aller Zeiten nicht ausreichen wird. Jedes menschliche Buch ist endlich in seinem Gehalt. Man studiert es, man liest es, man lernt es auswendig, und eines Tages steht man darüber und braucht es nicht mehr. Die Schrift aber ist das Gotteswort. Und je mehr man sie durchforscht, um so weiter öffnen sich ungemessen und überwältigend die göttlichen Dimensionen[9]. „Damit ihr erstarkt, zu fassen mit allen Heiligen zusammen, welches die Breite und Länge und Höhe und Tiefe ist" – der vierdimensionale Raum der göttlichen Wahrheit! – „und erkennt die über jede Erkenntnis hinausliegende Liebe Christi, damit ihr erfüllt werdet hinein in Gottes vollständiger Fülle" (Eph 3,18–19).

9) Scheeben sagt daher mit Recht: „Eine sorgfältige Erwägung, Zusammenstellung und Vergleichung der Ausdrücke und Andeutungen der Heiligen Schrift ergibt ... viel weitere Aufschlüsse für das volle, tiefere und allseitigere Verständnis der geoffenbarten Wahrheit, als in der öffentlichen dogmatischen Lehre der Kirche gegeben werden" (Dogm 1, 122).

WAR JESUS EIN ESSENER?

Von Prof. Dr. Kurt Schubert, Wien

Die alten Handschriften, die seit 1947 in der Gegend westlich des Toten Meeres gefunden werden, haben in den letzten Jahren immer mehr Aufmerksamkeit erregt. Seitdem Professor Dupont-Sommer von der Sorbonne in Paris in seinen „Apercus préliminaires sur les Manuscripts de la Mer Morte" (1950) behauptet hatte, daß durch diese Funde eine Art Christentum vor Christus entdeckt wurde, bedeuteten sie nicht nur einen Gegenstand fachlichen Interesses für die Gelehrten, sondern an ihrer Entzifferung und Deutung nimmt die christliche wie nichtchristliche Welt mit Spannung Anteil.

„Der galiläische Lehrer, wie ihn uns die Schriften des Neuen Testaments darstellen, erscheint in mancher Hinsicht als eine erstauliche Reinkarnation des Lehrers der Gerechtigkeit ... Wie er war er der Erwählte und der Messias Gottes, der Messias, der Erlöser der Welt ... Wie er wurde er verurteilt und mußte leiden. Wie er stieg er in den Himmel zu Gott auf ... Wie er wird er am Weltenende der souveräne Richter sein. Wie er gründete er eine Kirche, deren Gläubige mit Inbrunst seine Rückkehr in Herrlichkeit erwarteten." Diese Auffassung Dupont-Sommers blieb nicht unwidersprochen. Bald wurde nachgewiesen, daß manche seiner Deutungen auf falschen Vokallesungen, andere wieder auf Fehlinterpretationen oder gewagten Ergänzungen von Lücken beruhen. Nachdem die Kritik sich etwa ein Jahr mit diesen Thesen auseinandergesetzt hatte, wurde das Interesse durch weitere Funde von neuem angestachelt. Dadurch, daß nun einmal – wenn auch mit sehr übertreibenden Worten – die große geistige Nähe des Milieus Jesu Christi zum Milieu dieser Sekte festgestellt wurde, nahm die Öffentlichkeit in unerwartet hohem Maß Anteil an jeder neuen Entdeckung, die im Gebiet westlich vom Toten Meer gelang. Einige voreilige Stimmen kündigten schon an, daß durch diese neuen Texte die Originalität des Christentums in Frage gestellt werden könne, weil eben das Spezifische am Christentum schon vorher existiert habe.

Die neugefundenen Handschriften gehören unzweifelhaft in den Raum der essenischen Gemeinschaften, unter denen in der Tat manche Ansichten und Lehren verbreitet waren, die sich auch im Neuen Testament finden oder mit denen sich das Neue Testament auseinandersetzt. Es erhebt sich nun die Frage, wie weit dieser Einfluß reicht, wo die Gemeinsamkeiten und wo die Unterschiede liegen und wie sie die Person

Jesu und das Weltbild der neutestamentlichen Autoren innerhalb des Rahmens der neugewonnenen religionsgeschichtlichen Erkenntnisse verstehen lassen. Im Frühjahr 1947 stießen Beduinen, die einer entlaufenen Ziege im unwegsamen und trockenen Gebirgsgelände der judäischen Steinwüste – südlich von Jericho – nachliefen, auf eine Höhle, aus der sie mehrere in übelriechendes Leinen gewickelte Handschriften zutage förderten[1]. Diese fanden sich in Tonkrügen, von denen zwei noch vollkommen unbeschädigt erhalten waren. Die Beduinen boten ihre Texte einem Antiquitätenhändler in Bethlehem an, der sich weigerte, die geforderten 20 Palästinafunde zu bezahlen. Infolge der Wirren, die auf den Palästina-Teilungsbeschluß der Vereinten Nationen vom November 1947 folgten, konnte der Fund vor der dafür zuständigen Altertümer-Abteilung der britischen Mandatsregierung in Palästina geheimgehalten werden. So kam ein Teil der Texte in den Besitz der Hebräischen Universität und der zweite, etwas größere Teil zunächst in den Besitz des orthodox-syrischen Erzbischofs in Jerusalem, Athanasius Samuels. Die von der Hebräischen Universität erworbenen Texte wurden inzwischen vom Bialik-Verlag in Jerusalem herausgegeben, während die American Schools of Oriental Research die Herausgabe der im Besitz des syrischen Erzbischofs befindlichen Rollen mit einer einzigen Ausnahme besorgten. Vor gut zwei Jahren wurden auch die vom syrischen Erzbischof in Amerika zum Kauf angebotenen Rollen für 250000 Dollar von General Univ.-Prof. Jigal Jadin für die Hebräische Universität und das isrealische Antikenmuseum in Jerusalem angekauft, so daß heute der gesamte Fund der Beduinen aus dem Jahre 1947 im Besitz israelischer Institutionen ist.

Es handelt sich dabei um folgende Texte: 1. eine Isaiashandschrift, die das ganze Buch des Propheten Isaias umfaßt und verhältnismäßig sehr gut erhalten ist; etwa tausend Jahre älter als die bisher bekannten hebräischen Isaiashandschriften, bezeugt sie im großen und ganzen die gute Überlieferung des hebräischen Bibeltextes; 2. eine weitere Isaiashandschrift, die etwa das letzte Drittel des Prophetenbuches enthält; 3. einen Kommentar zu den ersten beiden Kapiteln des Buches Habakuk, der die dort geschilderten Ereignisse in dem Sinn zeitgeschichtlich-eschatologisch deutet, daß er sich auf die konkreten Umstände seiner eigenen Abfassungszeit anwendet; 4. einen sogenannten Sektenkanon (auch Sektenrolle, Sektendokument oder Disziplinrolle genannt), der aus vier Teilen besteht: Einleitung, gnostischem Lehrteil, dem eigentlichen Statutenteil, der sehr viele gleiche und ähnliche Auffassungen berichtet, die wir auch aus antiken Quellen als essenisches Sondergut kennen, und einen abschließenden Hymnus; 5. eine sogenannte „Kriegs-

1) Vgl. dazu den ersten Bericht in Monatsschrift für Religion und Kultur, 4. Jg. (1949), 646ff.

rolle" (die ersten enthaltenen Worte lauten „Krieg der Söhne des Lichtes gegen die Söhne der Finsternis"), die den endzeitlichen Kampf der „Söhne des Lichtes" gegen die „nichtigen Heiden", mit denen zusammen die „Frevler am Bunde" sind, schildert; 6. eine Sammlung apokrypher Hymnen, denen in Aufbau und Stil die Hymnen aus den ersten beiden Kapiteln des Lukasevangeliums sehr ähnlich sind; 7. eine bisher unpublizierte, nur sehr brüchig erhaltene Rolle, die, wie sich jetzt herausstellt, in aramäischer Sprache einen Kommentar zur Genesis enthält, wobei nur die Kapitel Gn 12–15 gut erhalten sind.

Unmittelbar nachdem die ersten Textproben aus den neugefundenen Handschriften bekannt wurden, gelang es, das sogenannte Damaskusdokument mit ihnen in Zusammenhang zu bringen, das schon aus biblischen Büchern Kommentare zu Micha, Zephania und Psalmen, sogenannten Kairo-Geniza bekannt ist. Es weist zahlreiche Ähnlichkeiten zum Sektenkanon und zum Habakukkommentar auf. In zwei weiteren Höhlen in derselben Gegend wurden mehrere Fragmente dieses Damaskusdokuments gefunden, sieben in der sogenannten Höhle IV und eines in der Höhle VI.

Vom 15. Februar bis 5. März 1949 fanden in der Höhle selbst, aus der die Beduinen seinerzeit die Texte zutage gefördert hatten, Grabungen statt, die zweifelsfrei die Echtheit der Funde ergaben[2]. Die zahlreichen Handschriften-Fragmente paßten sowohl inhaltlich als auch paläographisch zu dem von den Beduinen durch Zufall gefundenen Material. Auch die Scherben von etwa 50 bis 60 Tonkrügen lassen genau dieselbe Krugform erkennen wie die der beiden vollständig erhaltenen, 1947 gefundenen Krüge. Die 1949 gefundenen Fragmente umfassen außer biblischen Büchern Kommentare zu Micha, Zephania und Psalmen sowie eine Reihe von apokryphen Werken, darunter Jubiläenbuch, Noachbuch, Kriegsrolle und eine sehr fragmentarische Beschreibung eines neuen Jerusalem. Der wichtigste Text, der bei dieser Frühjahrsgrabung 1949 gefunden wurde, ist ein ansehnliches Fragment einer Regelrolle, zu der noch mehrere andere Fragmente hymnischen Inhalts gehören. In dieser Regelrolle ist auch von Frauen und Kindern die Rede, während der obengenannte Sektenkanon die Regel einer mönchischen Männergemeinschaft enthält. Aus diesen Fragmenten geht hervor, daß in der messianischen Zeit zwei messianische Funktionäre der Gemeinde vorstehen sollen, ein Priester-Messias aus den Söhnen Aharons und ein Laien-Messias aus dem Hause Davids, der den Ehrentitel „Fürst der Gemeinde" führt (vgl. Apg 5,31), hierarchisch aber dem Priester-Messias unterstellt ist.

2) Alle von nun an genannten Texte befinden sich nicht im Besitz Israels, sondern mehrerer Universitäten und anderer wissenschaftlicher Institutionen, darunter auch der Vatikanischen Bibliothek.

Weitere Fragmente von Schriftrollen – abgesehen von Funden, die nicht in den Bereich dieser Gemeinschaft gehören – wurden besonders 1952 entdeckt. Mitte Februar fand man, wiederum durch Angehörige der Taamira-Beduinen, die Höhle II. Eine Expedition untersuchte zwischen dem 10. und 29. März die Höhlen in der näheren Umgebung der ersten und zweiten Fundhöhle. In 39 Höhlen wurden Keramikreste gefunden. Die Keramik von 25 dieser Höhlen war der bereits bekannten ähnlich. In einer Höhle (Höhle III) wurden im Verlaufe dieser Expedition am 20. März zwei Kupferrollen entdeckt, die erst 1956 von Prof. H. Wright Baker vom Manchester College of Technology in schmale Streifen zerschnitten wurden. Sie enthalten Angaben über vergrabene Schätze. Anfang September gelang den Beduinen die Entdeckung der Höhle IV, die den bisher größten Ertrag brachte. Die Gesamtveröffentlichung dieser Texte wird noch einige Zeit in Anspruch nehmen. Vom 22. bis 29. September wurde diese Höhle von Archäologen durchsucht, die dort illegal grabende Beduinen gleich als Hilfsarbeiter aufnahmen. Zwischen dem 22. und dem 24. September wurde eine weitere Höhle (Höhle V) entdeckt und untersucht, und am 27. September gelang die Entdeckung der Höhle VI. Während der vierten Grabung in Chirbet Qumran, die vom 2. Februar bis 6. April 1955 dauerte, wurden noch vier weitere Höhlen (Höhle VII–X) mit Handschriftenfragmenten entdeckt. Auch im Frühjahr 1956 sollen weitere Höhlen erschlossen worden sein. Ich hörte bisher nur von Höhle XI und XII, doch kann es sich auch noch um mehr Höhlen handeln.

In allen diesen Höhlen wurde eine reiche Fülle von Fragmenten und Fragmentchen biblischer und außerbiblisch-apokrypher Bücher gefunden. Zu den wichtigsten aus den Höhlen II bis VI gehören außer Fragmenten von Büchern des hebräischen Alten Testaments: aus Höhle IV drei Exemplare des Buches Tobias, einmal hebräisch und zweimal aramäisch; aus Höhle II zwei Exemplare des Jesus Sirach in hebräischer Sprache; aus Höhle IV elf Exemplare des Sektenkanons und vier Exemplare der Kriegsrolle. Von den auch vor den neuen Funden bekannten alttestamentlichen Apokryphen wurden fünf Exemplare des Jubiläenbuches in hebräischer Sprache in Höhle IV und zwei Exemplare in Höhle II gefunden; in Höhle IV wurden auch noch ein aramäisches Exemplar des Testamentum Levi und acht aramäische Exemplare des Henochbuches entdeckt. Keiner dieser acht Texte enthält den Teil II des äthiopischen Henochbuches, die sogenannten Bilderreden, in denen der Menschensohn-Messias erwähnt wird. Dies wird wohl kein Zufall sein. Der Würdename „Menschensohn" als Selbstbezeichnung Jesu dürfte daher nicht aus den Kreisen dieser Gemeinschaft stammen. Außerdem gelangen in der Höhle IV noch weitere Funde: ein Psalmenkommentar und ein Kommentar zum Propheten Nachum, in dem als

einzigem bisher gefundenen Dokument Namen historisch bekannter Persönlichkeiten erwähnt werden. Es sind Demetrius, König von Griechenland und Antiochus. Ersterer dürfte Demetrius III. Eucerus gewesen sein, letzterer wohl Antiochus IV. Epiphanes. Von besonderem Interesse dürfte ein esoterisches Werk sein. Die Wörter sind hier, wie üblich im Hebräischen, von rechts nach links geschrieben, die Buchstaben innerhalb der Wörter aber zumeist von links nach rechts. Neben den üblichen hebräischen Quadratbuchstaben werden auch solche des altkanaanäischen Alphabets, griechische und sogar Geheimbuchstaben verwendet. Dieser Text bestätigt eine schon lange geäußerte Vermutung, daß die Gemeinde gnostisch anmutende Geheimlehren gekannt haben muß.

Die Tatsache, daß derart viele apokryphe Werke in diesen Höhlen gefunden wurden, beweist, daß sie von den Kreisen, die die Texte in den Höhlen versteckt und geborgen haben, gelesen wurden. Sie dürften höchstwahrscheinlich dort auch verfaßt und wie heilige Schriften anerkannt worden sein. Da, worauf ich später noch ausführlicher zurückkommen werde, die religiöse Gemeinschaft, der die neugefundenen Texte entstammen, mit zum Essenismus gehörte, sind die genannten Apokryphen als essenisches Sondergut aufzufassen, durch welche sich unter anderem die essenischen und essenistischen Gemeinschaften von den Pharisäern und Sadduzäern unterschieden.

Etwas mehr als einen Kilometer südlich der Höhle I befand sich der kleine Ruinenhügel Chirbet Qumran, dem man bisher keine besondere Aufmerksamkeit geschenkt hat. Chirbet Qumran liegt etwa zwölf Kilometer südlich von Jericho und zwei Kilometer westlich vom Nordwestufer des Toten Meeres. Seit 1851 haben verschiedene Besucher dieses Platzes mehrere Theorien über seinen Ursprung aufgestellt. Er wurde sogar mit dem biblischen Gomorrha oder mit einem römischen Kastell gleichgesetzt. Bisher wurde in wissenschaftlichen Zeitschriften von vier systematischen Grabungen in den Jahren 1951, 1953, 1954 und 1955 berichtet. Es ist aber möglich, daß 1956 noch eine kurze neuerliche archäologische Überprüfung stattgefunden hat. Aus Münzfunden, Keramik und andern Indizien geht hervor, daß ein zentrales Hauptgebäude im Umfang von 30 mal 37 Metern mit Nebengebäuden im Zeitalter Jesu das Zentrum der dort lebenden Religionsgemeinschaft war. Das Gebäude diente nicht als Wohnhaus, sondern kultischen und organisatorischen Zwecken. Es gab auch einen großen Saal von 22 Meter Länge, neben dem ein kleiner Geschirrabstellraum war, in dem sich das Geschirr noch geordnet befand. Dieser Saal mag wohl religiösen Zwecken gedient haben, besonders einer sakralen Mahlzeit, die ein wichtiger Bestandteil des Gemeindekultes war und von der einige der aufgefundenen Texte berichten. Die Reste dieser Mahlzeiten wurden sorgfältig in Töpfen be-

stattet und nicht sorglos weggeworfen, wie aufgefundene Ossuarien mit Tierknochen erkennen lassen. In einem Obergeschoß des Hauptgebäudes wurden Reste von Tischen und von zwei Tintenfässern gefunden, von denen eines sogar noch einen Rest nichtmetallischer Tinte enthielt. Um die Tische lief eine Bank aus Ziegelsteinen. Es ist sehr wahrscheinlich, daß sich hier der Schreibraum der Gemeinde befand, aus dem zumindest der Großteil der neugefundenen Texte stammt. Um das Hauptgebäude herum wurde eine Reihe von Zisternen freigelegt. Wie wir aus den Texten wissen, haben diese wahrscheinlich den in regelmäßigen Zeitabständen wiederkehrenden kultischen Bädern gedient.

Die Baugeschichte dieses Gebäudes zerfällt in drei Phasen. Die erste erstreckt sich von der Zeit Johannes Hyrkans (135–104) bis 31 v. Chr.; das Gebäude wurde damals durch ein Erdbeben schwer beschädigt. Die zweite Phase beginnt mit dem Wiederaufbau zur Zeit des Herodes Archelaus (4 vor bis 6 n. Chr.) und reicht bis 68 n. Chr. In diesem Jahr dürfte das Gebäude im Zusammenhang mit dem jüdisch-römischen Krieg (66–70) zerstört worden sein, wie ein Brandschichte anzeigt. 69 n. Chr. zog Kaiser Vespasian mit der X. Legion auf dem Weg von Cäsarea nach Jericho durch diese Gegend, und bei dieser Gelegenheit wird wohl auch der Platz zerstört worden sein. Unmittelbar vor der Zerstörung dürfte man die Texte in den Höhlen geborgen haben, so daß sie alle vor dem Jahr 68 n. Chr. verfaßt und geschrieben worden sein müssen. Aus der Zeit der ersten beiden Phasen stammt ein östlich vom Hauptgebäude gelegener Friedhof, der sich in langen parallelen Reihen hinzieht. Mehr als tausend Gräber wurden festgestellt. Die Leichen wurden ohne irgendwelche Grabbeigabe mit dem Kopf nach Süden bestattet. Unter den Bestatteten befanden sich auch Frauen. Während der Sektenkanon nur von Männern in der Gemeinschaft berichtet, sprechen das Regelbuch und das Damaskusdokument auch von Frauen. In der dritten Phase der Baugeschichte hatte der Platz eine römische Besatzung bis gegen Ende des ersten Jahrhunderts n. Chr.; während der Zeit des Bar-Kochba-Aufstandes (132–135) diente er als Partisanenstützpunkt. Die Schichte 3 hat mit der ursprünglichen Besiedlung und Bestimmung des Platzes nichts mehr zu tun.

Das Hauptmotiv, das zur Bildung dieser religiösen Gemeinschaft führte, war der Glaube, daß die Endzeit unmittelbar bevorstehe oder gar schon begonnen habe. Das Regelbuch beginnt mit den Worten: „Und dies ist die Regel für die ganze Gemeinde Israels am Ende der Tage, wenn sie sich zur Gemeinde versammeln, um entsprechend der Rechtssatzung der Söhne Zadoqs, der Priester, und der Männer ihres Bundes zu wandeln, die abgewichen sind, den Weg des Volkes weiter zu beschreiten. Sie sind die Männer Seines Ratschlusses, die Seinen Bund inmitten des Frevels bewahrt haben, um für die Ernte zu entsühnen."

Diese Gemeinschaft, die sich in der gemeinsamen Erwartung bevorstehender endzeitlicher Ereignisse konstituiert hat, verstand sich selbst als das wahre Israel, das den Gottesbund bewahrt hat. In anderen Rollen findet sich dafür auch der Ausdruck „Neuer Bund", „ewiger Bund" oder „Bund für die ewigen Gesetze". Hier handelt es sich aber eher um einen erneuerten Bund in christlichem Sinne. Es handelt sich um keinen Glauben an eine eingetretene Neuordnung, sondern nur um deren äußerst ungeduldige Erwartung. Fast ganz Israel hat gesündigt, und somit den Bund gebrochen. Es steht mit den „nichtigen Heiden" auf derselben Seite außerhalb der „Auserwählten" Gottes, der „Heiligen Seines Volkes"; die „Frevler am Bunde" gehören wie die Heiden zu den „Söhnen der Finsternis" und nicht zu den „Söhnen des Lichtes". Dieser neue Bund ist der Bund derer, die Buße getan haben und abgewichen sind vom Wege des Volkes. In vielen Texten spielt der Bußgedanke eine große Rolle. Die Buße ist die wichtigste Voraussetzung für das religiöse Leben der Gemeinde. So heißt es im Sektenkanon V,13f.: „Man wird nicht rein, außer wenn man von seiner Bosheit umgekehrt ist."

Die Gemeinde, die sich in der Wüste – auch Qumran selbst liegt in der judäischen Wüste – in echter Bußgesinnung zusammengefunden hat, hatte nach ihrer Ansicht selbst eine messianische Funktion: sie muß für die Erde entsühnen. Im Sektenkanon VIII, 13f. heißt es: „Auf Grund dieser Verordnungen sollen sie sich vom Wohnort der Sünder absetzen, um in die Wüste zu gehen und dort den Weg des Herrn vorzubereiten, wie geschrieben steht: „In der Wüste bereitet den Weg des Herrn... machet gerade in der Steppe den Pfad für unseren Gott!" (Is 30,3; vgl. Mt 3,3; Mk 1,3; Lk 3,4; Jo 1,23). Der Aufenthalt in der Wüste hatte also für die Gläubigen einen eschatologischen Charakter. Die messianische Aufgabe der Gemeinde bestand darin, daß sie selbst am Ende der Tage die Gottesrache an den Söhnen der Finsternis gemeinsam mit den himmlischen Mächten durchzuführen haben wird. Der Gedanke an einen sehr starken und auch gebotenen Feindeshaß ist fast in allen Rollen mehrfach belegt. Die Söhne der Finsternis gehören zur Finsternis und werden von den Lichtsöhnen vertilgt werden, wenn Gott „der Sünde ein Ende setzt und sie zur festgesetzten Zeit der Heimsuchung für ewig austilgt". Über den Anfang dieses endzeitlichen Krieges, in dem die Gemeinschaft ihre messianische Aufgabe erfüllt, heißt es zu Beginn der Kriegsrolle: „Dies ist das Buch der Kriegsregel: Der Anfang ist der Kampf der Söhne des Lichtes, ihn zu beginnen gegen das Los der Söhne der Finsternis, gegen die Heerschar Belials, gegen die Scharen Edoms, Moabs und die Söhne Ammons und gegen die Heerschar der Bewohner Philistäas und die Scharen der Kittäer von Assur – und mit ihnen zusammen sind die Frevler am Bunde. Die Söhne Levis, die

Söhne Judas und die Söhne Benjamins, die Emigration der Wüste, werden mit ihnen kämpfen, sie alle – entsprechend all ihren Scharen, wenn die Emigration der Lichtsöhne aus der Wüste der Völker zurückkehrt, um in der Wüste von Jerusalem zu lagern."

Da die Endzeiterwartung, die Hoffnung auf die Errichtung des „Reiches Seines Volkes", die treibende und erhaltende Kraft der Gemeinde von Qumran war, gehört diese Gemeinschaft mit zur breiteren Masse derer, von denen es in den Evangelien heißt, daß sie auf das „Reich Gottes" warteten. Aus eschatologischen Gedanken und Hoffnungen, wie sie hier verbreitet waren, resultierte der messianische Eifer des Volkes, das Jesus zum König erheben wollte, und jener Apostel, die um die besseren Ministersessel im messianischen Gottesreich stritten. Gegen diese eschatologische Kampfesstimmung sagte aber Jesus in der Bergpredigt, Mt 5,43 f.: „Ihr habt gehört, daß gesagt ist: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde."

Für die Vokabel „Zeit" gebrauchen die neuen Texte das Wort „Ende"; die eigene Zeit wurde als Endzeit empfunden. Diese hochgespannten eschatologischen Hoffnungen finden im Habakukkommentar ihren Niederschlag in Ausdrücken wie „das allerletzte Ende", „der Schluß vom Ende" oder „Endzeit des Frevels". Außerdem heißt es dort, „daß das Ende sich hinzieht". Die letzte Endperiode sollte, wie die Zeit der Wüstenwanderung, vierzig Jahre dauern. Den aufmerksamen Lesern des Neuen Testamentes wird es wohl aufgefallen sein, daß die breite Masse des Volkes zwar sehr deutliche und massive Vorstellungen von der Endzeit, dem Gottesreich, hatte, ihr die Repräsentanten dieses Reiches aber wesentlich unwichtiger waren als das Reich selbst. Jesus wurde für Elias, den Propheten, einen von den Propheten oder für den wiedergekehrten Täufer gehalten, wurde als Sohn Davids angesprochen und nannte sich selbst Menschensohn. Schon oben wurde aber darauf hingewiesen, daß gerade diese Selbstbezeichnung Jesu im Qumran-Schrifttum fehlt! Auch für die Qumran-Gemeinde war der Messias wesentlich unwichtiger als die messianische Zeit. Die bedeutendste messianische Persönlichkeit dürfte wohl der sogenannte „Lehrer der Gerechtigkeit" gewesen sein, der aus priesterlichem Geschlecht war und als der Prophet des messianischen Zeitalters angesehen wurde, an den man glauben mußte. Nachdem er zwischen 90 und 80 v. Chr. eines natürlichen oder gewaltsamen Todes gestorben war, glaubte man an seine Wiederkunft zu Beginn der eigentlichen messianischen Zeit. Daneben wartete man noch auf einen Messias aus dem Hause Aharon und einen Messias aus dem übrigen Israel. Letzterer hatte kriegerische Funktion und hieß daher auch „Fürst der Gemeinde". Da er mit davidisch-messianischen Attributen bezeichnet wird, dürfte er aller Wahrscheinlichkeit nach als der Messias aus dem

Hause David angesehen worden sein. Er war hierarchisch dem Priester-Messias aus dem Hause Aharon unterstellt. Aus der Höhle IV ist ein Text bekannt, der den Messias (Singular!) erwähnen soll, die messianischen Wohltaten von Is 40ff., und Psalm 146 aber direkt Gott zuschreibt. Auch hier ist also die messianische Zeit wichtiger als der Messias selbst. Wenn er auch bei den Zeitgenossen Jesu zu seinen Lebzeiten durchaus ähnlich gewesen ist, so war doch für die Urkirche von Anfang an Jesus der Messias, obwohl er gekreuzigt worden war, die zentrale Persönlichkeit, durch die eben das erfüllt wurde, worauf die Qumran-Essener noch warteten. Der Vorstellung von einem priesterlichen und einem davidischen Messias könnte entsprechen, daß die Abkunft Jesu von Joseph, dem Davididen, und Maria aus priesterlichem Geschlecht sorgfältig erwähnt wird.

Die endzeitlichen Hoffnungen innerhalb der Qumran-Essener bewirkten das Auftreten neuerlicher „Propheten". Die Verfasser der Apokalypsen und vor allem der „Lehrer der Gerechtigkeit" gehörten zu ihnen. Viele apokryphe Schriften, die in diesen Kreisen entstanden, wurden mit dem Anspruch, Gottes Wort zu sein, gelesen und verbreitet. Bei der Aufzählung der Funde wurden bereits etliche dieser Werke mit Namen genannt. In Opposition dagegen und gegen jedwede unkontrollierbare Prophetie formulierte das pharisäische Judentum den Lehrsatz: „Nachdem Chagai, Zacharias und Malachias gestorben waren, schwand die Prophetie von Israel." Die Pharisäer hatten zwar auch endzeitliche Hoffnungen und Erwartungen, sie glaubten an eine Auferstehung der Toten, doch ergaben sie sich bis gegen Ende des ersten Jahrhunderts n. Chr. keinen diesbezüglichen näheren Spekulationen und Naherwartungen. Charakteristisch für diese pharisäische Haltung ist die Rede Gamaliels I. im Sanhedrin, die in der Apostelgeschichte 5,35–39 zu finden ist. Auch aus den Evangelien geht deutlich hervor, daß die Pharisäer im Gegensatz zu den Anhängern Jesu und den Massen, die Jesus bei der Bergpredigt zuhörten, eben nicht in der unmittelbaren Erwartung des nahenden „Gottesreiches" standen. Da sie aber prinzipiell solche Fragen und Probleme auch kannten – im Gegensatz zu den liberal-weltlichen Sadduzäern –, gab es bei ihnen Ausnahmen von der Regel. Joseph von Arimathäa und vielleicht auch Nikodemus sind Beispiele hierfür.

Die Qumran-Gemeinde war priesterlich orientiert. Alle Ehrenstellen wurden von Priestern eingenommen. Der geistliche Kern der Gemeinde waren zelotische Priester, die sich vom Tempelkult in Jerusalem losgesagt hatten, weil er von in ihren Augen unwürdigen Priestern verwaltet wurde. Die Qumran-Priester gehen wie die Jerusalemer Priester ihrer Auffassung gemäß genealogisch auf die Priesterfamilie Zadoq der Davidszeit zurück. Diese Abstammung ist für legitimes Priestertum unerläßlich. Der Name Zadoq scheint daher auch im Namen Sadduzäer

auf, der Partei der liberalen Jerusalemer Priester. Der konstitutionellen Zweiteilung der Gemeinde in Priester und Laien entspricht auch für die messianische Zeit die Erwartung eines Priester-Messias und eines Laien-Messias, von denen oben gehandelt wurde. Zwischen der Qumran-Gemeinde und den übrigen Israeliten bestanden auch bezüglich der Kalenderrechnung erhebliche Unterschiede. Das übrige Judentum rechnete nach Mondmonaten, die Qumran-Essener nach Sonnenmonaten. Das Jahr hatte für sie 52 Wochen, d. h. 364 Tage. Da die Priesterwachen in halbmonatigem Turnus Dienst machten, waren von der Qumran-Gemeinde für die Endzeit, da der Tempelkult nach ihren Richtlinien betreut werden sollte, 26 Priesterwachen vorgesehen, das übrige Israel kannte dagegen nur 24 Priesterwachen. Einige Rollenfragmente berichten von einem endzeitlichen neuen Jerusalem. Da nach dem Qumran-Kalender die Feste auf andere Tage fielen als nach dem Kalender der Jerusalemer Priester, ist es nahezu ausgeschlossen, daß die Qumran-Leute am Jerusalemer Kult teilgenommen haben. Josephus Flavius berichtet von den Essenern, daß ihnen der Zutritt zum gemeinsamen Heiligtum nicht gestattet war. Obwohl die ersten beiden Kapitel des Lukasevangeliums an Parallelen zu Auffassungen der Qumran-Essener besonders reich sind (z. B. starke Endzeiterwartung und keine Spur davon, daß „die Prophetie von Israel gewichen" sei), ist es doch zumindest sehr auffällig, daß Zacharias, der Vater von Johannes dem Täufer, „zur Zeit seiner Ordnung den Priesterdienst vor Gott versah" (Lk 1,8).

Aus der Endzeiterwartung folgte ein gewisses Armutsideal. Die Schätze dieser Welt werden „Vermögen des Frevels" genannt, und das Wort „Vermögen" hat denselben negativen Klang wie das Wort „Mammon" im Neuen Testament. Eine der häufigen Selbstbezeichnungen der Gemeinde ist „Arme", einmal heißt es sogar „Arme im Geiste". Daß es sich bei dieser Armut um einen Heilszustand handelt, geht aus der Bezeichnung „Arme seiner Erlösung" hervor. Die „Armen" wissen um die Vergänglichkeit der Dinge dieser Welt und bereiten sich auf das Gottesreich vor; ihre Armut ist keine erzwungene, sondern eine freiwillige. Hier stimmte Jesus zu: „Selig die Armen im Geiste, denn ihrer ist das Himmelreich" (Mt 5,3). Die Zitation von Is 61,1 durch Jesus in der Synagoge von Nazareth (Lk 4,18) weist in dieselbe Richtung, auch hier sind es die „Armen", denen die endzeitliche Freiheit verkündet wird. Die Nazarethaner fühlten sich dabei durchaus selbst angesprochen und gerieten in messianische Begeisterung. Erst als Jesus ihre Endzeithoffnungen, wie übrigens auch die gleichen Erwartungen des Volkes, das ihm den triumphalen Einzug in Jerusalem am Palmsonntag bereitete, unbefriedigt ließ, wurden sie voller Zorn und wollten ihn vom Berg hinunterstürzen, wie später die gleichen „Kreuzige ihn" gerufen haben, die ihn wenige Tage vorher mit all ihrer Sehnsucht und Hoffnung als

messianischen König akklamiert hatten. Diese hochgespannte Endzeiterwartung war die der „Armen Seiner Erlösung".

Das Armutsideal bewirkte ein mönchisches Ideal mit voller Gütergemeinschaft. Wer in den Orden aufgenommen werden wollte, mußte auf seinen weltlichen Besitz verzichten und ihn der Gemeinschaft überlassen. Er mußte ein freiwillig Armer werden. Auch dieses Ideal wurde im Apostel- und Jüngerkreis Jesu durchgeführt und hat noch weitgehend die Jerusalemer Urgemeinde beeinflußt (Apg 5,1–11). Wer in die Qumran-Mönchsgemeinschaft aufgenommen werden wollte, mußte ein Noviziat bestehen und einen feierlichen Aufnahmeeid leisten. Genau dasselbe berichten die antiken Autoren über die Sekte der Essener.

Im Zentrum des Gemeindegottesdienstes stand ein sakrales Mahl, bei dem Obstsaft und Brot eine besondere Rolle spielten. Das Mahl wurde von einem Priester präsidiert, der als erster die Speisen segnete und davon genoß. Nach den Statuten für die Aufnahme von Novizen durften erst Vollmitglieder an diesem sakralen Mahl teilnehmen und das von den Priestern gesegnete Getränk zu sich nehmen. In der Endzeit sollte es vom Priester-Messias präsidiert werden. Die Reste dieser sakralen Mahlzeiten wurden in Krügen beerdigt, wie die vierte Grabung in Chirbet Qumran ergab. Auch die antiken Quellen über die Essener berichten von einem solchen sakralen Mahl. Die Ähnlichkeiten und die Unterschiede zum christlichen Abendmahl liegen auf der Hand. Es handelt sich wohl um mehr als um Speisen, die durch ein Tischgebet gesegnet werden; es sind Speisen, die sakral geworden sind, denn sonst hätte man nicht die Novizen von diesem Mahl ferngehalten und die Speisenreste nicht bestattet. Es ist aber nirgends von einer Wandlung in das Fleisch und Blut des Messias die Rede. Eine solche Wandlung im christlichen Sinn hätte auch gar keinen Sinn gehabt, solange die künftige messianische Zeit weit über die Person des Messias gestellt wurde.

Die Gemeinde von Qumran kannte auch rituelle Bäder. Der Sektenkanon enthält entsprechende Hinweise, und auch im Laufe der Grabungen wurden mehrere Zisternen freigelegt, die offenbar Badezwecken gedient haben. Auch Josephus Flavius berichtet von den Essenern, daß sie vor den Mahlzeiten, zu denen sie keinem Fremden Zutritt gewähren, in kaltem Wasser baden. Dem Wasser wurde eine reinigende und auch entsühnende Wirkung zugeschrieben, sofern mit dem Baden eine echte Bußgesinnung verbunden war. So heißt es im Sektenkanon III, 4–6: „Nicht kann man heilig werden in Seen und Flüssen, und nicht rein werden in jeglichem Badewasser. Unrein, unrein ist man, solange man die Satzungen Gottes (d. h. die Gemeindegesetze) verwirft und sich nicht in der Gemeinschaft Seines Ratschlusses in Zucht nimmt." Und V, 13f.: „Nicht darf man ins Wasser kommen, um die Reinheit der Männer der Heiligkeit zu berühren, denn man wird nicht rein, außer

wenn man von seiner Bosheit umgekehrt ist." Die Betonung des Bußgedankens erinnert an die Sündenvergebungstaufe des Johannes des Täufers. Ein wesentlicher Unterschied bestand aber darin, daß die Johannestaufe anscheinend nur einmalig war. Für seine Art der Taufe mit nachheriger Entlassung der Getauften liegt hier noch keine Parallele vor. Hier handelt es sich eher um rituelle Bäder als um eine Taufe, wenn auch diese Bäder wie die Johannestaufe Ausdruck einer Bußgesinnung gewesen sind.

Johannes der Täufer und Jesus verkünden das kommende Gottesgericht. Auch davon berichten die neugefundenen Texte mehrfach; auch vom Gericht im Feuer ist hier die Rede. Aus der Auffassung, daß die Gemeindemitglieder die Aufgabe haben, „die Feinde im Gerichte Gottes fallen zu machen", resultierte der Feindeshaß der Sekte unter endzeitlichem Gesichtspunkt, auf den schon oben hingewiesen wurde und gegen den sich Jesus mit dem Gebot der Feindesliebe gewandt hat.

Nach dem Sektenkanon sind Licht und Finsternis die von Gott zugelassenen bestimmenden Kräfte dieser Welt. In der Endzeit wird Gott die Kräfte der Finsternis austilgen. Er kann es auch tun, denn er hat beide geschaffen. Im Kosmos vollzieht sich das Drama des Kampfes zwischen diesen beiden Kräften, die Engel des Lichtes stehen solchen der Finsternis gegenüber. Auf Erden spiegelt sich diese Situation in den beiden Gruppen der Rechtschaffenen und der Sünder wider. Besonders der Verfasser des Johannesevangeliums wurde von diesem Weltbild beeinflußt. Seine Terminologie ähnelt häufig sehr stark derjenigen der Qumran-Texte. Man hat es nach Bekanntwerden der neuen Texte sogar als das „jüdischste Evangelium" bezeichnet. Aber trotzdem besteht ein fundamentaler Unterschied. Für das Johannesevangelium ist der Messias schon gekommen, das Licht hat die Finsternis prinzipiell schon besiegt, wenn es auch diese noch nicht entsprechend zur Kenntnis genommen hat. So heißt es Jo 1,5: „Das Licht scheint in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht begriffen." Weil für das Johannesevangelium der Messias schon da ist, ergibt sich aus dem Gegensatz von Rechtschaffenen und Sündern kein endzeitlicher Feindeshaß, keine pauschale Ablehnung der Söhne der Finsternis mit der Finsternis selbst, denn der fleischgewordene Logos ist eben für die Sünder in die Welt gekommen.

Eine wichtige Parallele zwischen der geistigen Haltung Jesu und den Qumran-Essenern ist die gemeinsame Polemik gegen die Pharisäer. Wenn meine Deutung richtig ist – ich kann hier nicht näher darauf eingehen –, werden diese im Habakukkommentar „Abtrünnige" und „Gewalttätige" genannt, deren Dienst ein „Dienst der Nichtigkeit" ist und an deren Spitze der „Lügenmann" steht, der auch „Lügenprediger" genannt wird. Weil sie nicht an den „Lehrer der Gerechtigkeit" geglaubt hatten, „revoltierten sie gegen Gott" und glaubten nicht an den „Bund

Gottes". Diese und andere Hinweise sind nebenbei auch für die Geschichte der Gemeinde von größtem Interesse. Sie lehren uns, daß Pharisäer und Essener einmal eine Gruppe gewesen sein müssen. Höchstwahrscheinlich handelt es sich dabei um die sogenannten „früheren Frommen", die sich knapp vor dem Makkabäeraufstand im ersten Viertel des zweiten Jahrhunderts v. Chr. gebildet haben dürften. Etwa zur Zeit des Johannes Hyrkan (135–140 v. Chr.) dürften sich aus ihr sowohl der Pharisäismus als auch der Essenismus gebildet haben. Für die Bildung des Essenismus, vielleicht auch für die Spaltung, dürfte der „Lehrer der Gerechtigkeit" verantwortlich gewesen sein, der als der erste Prophet des messianischen Zeitalters auftrat. Somit bestand die pharisäische Reaktion in der Ablehnung der Anerkennung dieser Würde des Lehrers und daraus folgend in einer grundsätzlichen Vorsicht gegen solche, die das „hereinbrechende Gottesreich" verkündeten. Diese Situation ist auch für die Zeit Jesu charakteristisch.

Die Frage, ob Jesus ein Essener war – besser wohl, inwieweit er auf essenischen Voraussetzungen weiterbaut –, hat einen religionsgeschichtlichen und einen theologischen Aspekt. Wie der Leser auf Grund der vorstehenden Ausführungen leicht feststellen kann, besteht religionsgeschichtlich ein enger Zusammenhang zwischen dem Milieu derer, zu denen Jesus gesprochen hat, und jenem Milieu, in das uns die Qumran-Texte Einblick gewähren. Heute schon läßt sich sagen, daß sie neben dem Neuen Testament selbst wohl die wichtigste Quelle für die Kenntnis der neutestamentlichen Zeitgeschichte sind. Schon 1950 schrieb der Rektor des Päpstlichen Bibelinstitutes in Rom, P. Bea S. J., in „Verbum Domini" 28 (1950) 361, über die gerade erst bekanntgewordenen größeren Qumran-Texte aus Höhle I: „Sie werfen ein neues Licht auf die religiösen und geistigen Formen desjenigen Judentums, aus dem die erste christliche Gemeinde entstand und mit dem sie zusammenlebte." Der gemeinsame Mutterboden bedingte gewisse Parallelen, auf die hingewiesen wurde, der Glaube aber an Jesus als den auferstandenen Christus bewirkte die Unterschiede, deren wichtigste hier nochmals kurz zusammengefaßt werden sollen.

Sah sich die essenistische Qumran-Gemeinde selbst als die Trägerin der messianischen Aufgabe, so war für die Christusgemeinde von allem Anbeginn an Jesus der Messias, durch den allein ihre Existenz bedingt und heilsgeschichtlich relevant ist. Aus dem Glauben an die eigene messianische Aufgabe der Qumran-Gemeinschaft ergab sich ein starkes Feindeshaßgefühl unter akut-endzeitlichem Vorzeichen, es wurde mehrfach geboten, die Feinde der Gemeinde, die deshalb auch die Feinde Gottes sind, unbarmherzig zu hassen und bis zur letzten Austilgung zu verfolgen. Jesus gebot dagegen, die Feinde zu lieben und für sie zu beten. Aus dem krampfhaften Verlangen, die Endzeit durch eigenes Verdienst

zu beschleunigen, versuchten die Essener sowohl nach dem Bericht der antiken Quellen als auch nach dem Wortlaut der Qumran-Texte die Gebote des Alten Testamentes noch wesentlich zu verschärfen und die verschärften Gebote noch genauer zu beobachten als der Pharisäismus. Aus dem Wissen, daß menschliches Zutun allein nicht genügt, um „für die Erde zu entsühnen", sagte Jesus, daß in ihm selbst das Gesetz erfüllt sei und daß nicht das den Menschen unrein mache, was in seinen Mund hineingehe, sondern nur das, was aus ihm herauskomme. Wenn man die Qumran-Texte neben das Neue Testament legt, bemerkt man sofort neben zahlreichen in die Augen springenden Motivähnlichkeiten den gewaltigen Unterschied zwischen Enge und Weite, zwischen sehnsüchtiger Erwartung und ihrer Erfüllung. Wenn der Apostel davon spricht, daß „die Zeit erfüllt" sei, so können wir die ganze Tragweite dieses Wortes erst auf Grund der Lektüre der neuen Texte recht verstehen.

Damit ergibt sich aus der religionsgeschichtlichen Fragestellung wie von selbst die theologische Konsequenz. Das für das Christentum Entscheidende ist der Glaube, daß im historischen Jesus von Nazareth der Christus, der verborgene Gottessohn, gekommen ist. Eine derartige Gestalt kennt die Qumran-Gemeinde nicht. Der „Lehrer der Gerechtigkeit" ist wohl ein Prophet des messianischen Zeitalters, der weiß, daß das Ende begonnen hat; er hat aber keinen neuen Anfang gesetzt, sondern nur wesentlich dazu beigetragen, die Zeit für den Christus reif zu machen. Er hat die Sehnsucht auf das kommende Gottesreich geweckt oder gefördert, die für alle Anhänger Jesu der bestimmende Faktor war, alles zu verlassen, um Jesus nachzufolgen.

Religionsgeschichtlich beurteilt, war der Essenismus wohl eine wichtige Vorbereitung für das junge Christentum. Er hat aber gerade das spezifisch Christliche am Christentum nicht vorweggenommen, nämlich den Glauben daran, daß das Gottesreich bereits gekommen ist. Jesus konnte auf manchen essenischen Lehren und Formen aufbauen, er mußte es auch tun, weil sie im Milieu seiner Anhänger beheimatet waren, er hat sie aber durchwegs modifiziert und geläutert, wo der neue Zustand der Erfüllung eine Änderung gegenüber dem alten Zustand der Erwartung verlangte.

DIE URKUNDEN AUS DEN HÖHLEN

Zu den Funden am Toten Meer

von Prof. Dr. Fridolin Stier, Tübingen

Die Textfunde in den Felshöhlen nordwestlich des Toten Meeres, in den zur schmalen Uferwüste steil abstürzenden Wänden und Wadis der judäischen Berge, sind auf bibelwissenschaftlichem Gebiet die „größte Sensation" des zwanzigsten Jahrhunderts: so urteilt W. F. Albright, der über die Fachkreise hinaus rühmlichst bekannte amerikanische Archäologe. Sie sind der „größte Hereinfall", aus Synagogenplünderungen stammende Raubstücke, Elaborate eines ungebildeten, mittelalterlichen Juden, ohne jeden Wert für die Geschichte des Judentums um die Zeitwende und für die Ursprünge des Christentums: so urteilt Solomon Zeitlin, der hartnäckige Wortführer einer kleinen Minderheit, auch er kein Niemand, eine anerkannte Autorität in Fragen des Früh- und Spätjudentums. In den Kreisen der Mehrheit gehört es fast zum guten Ton, den advocatus diaboli nicht mehr ernst zu nehmen. Lux ex cavernis! Es ist kein Irrlicht. Eine plötzliche Helle bricht aus den Höhlen in das Dunkel des zwischentestamentlichen Zeitraums, in dem sich die Forschung bis dahin – bis 1947 – nur tastend bewegte. Wie immer man sich zur Frage des Alters und der „Echtheit" dieser Texte stelle, so still es noch werden mag um die peinlichen Widersprüche in den Angaben über das erste Auftauchen der Handschriften – die Akten darüber sind noch nicht geschlossen.

Aber es gibt unumstößliche Tatsachen: Im Jahre 1949, reichlich spät infolge der israelisch-arabischen Feindseligkeiten und der geflissentlichen Geheimhaltung des Fundortes, wurde die inzwischen von Ph. Lippens, einem belgischen Offizier beim Stabe der UNO, identifizierte Höhle, aus der die großen Lederrollen stammen sollen, zum erstenmal von zwei namhaften Archäolgen, P. de Vaux OP. von der Ecole Biblique der Dominikaner in Jerusalem, und Lankester Harding, dem Direktor der wissenschaftlichen Sammlungen des Königreichs Transjordanien, systematisch untersucht. Es fanden sich noch ein paar hundert kleinere Handschriften – Bruchstücke biblischer und pseudepigraphischer Bücher, Fetzen der zur Konservierung der Rollen mit einer Wachs- und Alphaltmischung getränkten Leinwandhüllen, Scherben von schätzungsweise fünfzig Krügen: die kläglichen – und doch wie kostbaren! – Überreste eines beträchtlichen Bücherschatzes, wenn man annehmen dürfte, daß jeder Krug etwa zwei bis drei Rollen barg. Im Lauf der nächsten Jahre entdeckte man in derselben Gegend, oft in den Spuren der eifrig

suchenden Beduinen, noch weitere vierzig Höhlen, von denen sich jedoch nur sechs als fündig erwiesen, am ergiebigsten die vierte mit sechzig Bruchstücken von fast allen kanonischen Büchern, von „Kommentaren" und apokalyptischen Schriften. Die Höhlen von Chirbet Qumran – auch nach dem vier Kilometer entfernten Ain Feschcha werden die Schriften benannt – waren noch nicht ausgebeutet, als die Beduinen schon neue Texte zum Kaufe boten. Diesmal glückte es P. de Vaux, die auf ihren Vorteil bedachten Beduinen zu überreden und unter ihrer Führung und polizeilichem Schutz an den bereits seit Wochen von beduinischen Handschriftenjägern belaufenen Fundort in einer der ödesten Landschaften Palästinas, in der engen, zweihundert Meter tiefen Schlucht des Wadi Murabbaat, siebzehn Kilometer südlich von Qumran, zu gelangen. Die Benutzungsspuren der vier im Jahre 1952 untersuchten Höhlen weisen bis ins vierte Jahrtausend zurück und reichen bis in die arabische Ära herein. Die wichtigsten Funde von Murabbaat gehören in die römische Zeit: Münzen, Werkzeuge, einige Bibeltext-Fragmente auf Leder, von Bar Kochba, dem Führer des jüdischen Aufstandes (132–135 n. Chr.), gezeichnete Briefe. Eine belgische Expedition erbrachte aus der selben Gegend (Chirbet Mird) außer Texten der byzantischen und früharabischen Periode größere Teile eines für die Geschichte der griechischen Bibelübersetzungen höchst bedeutsamen Zwölfpropheten-Textes. – Gespannt ist man auf den Inhalt von zwei Rollen aus dünnem Kupferblech, deren Öffnung erst unlängst unter Bewältigung größter technischer Schwierigkeiten gelungen ist. Inhaltlich sind sie noch nicht erschlossen, doch sprachen gewisse Anzeichen von vornherein dafür, daß es sich um Inventarverzeichnisse handelt (K. G. Kuhn).

Es scheint kein Zweifel möglich, daß die Höhlen antike, zum Teil aus den Jahrhunderten um die Zeitwende stammende Handschriftenschätze bargen. Das von Heisenberg angegebene und in Amerika weiterentwickelte Verfahren, das Alter organischer Stoffe aus dem Gehalt ihrer Verbrennungsrückstände an radioaktivem Kohlenstoff C_{14} zu errechnen (der sogenannte Carbo-14-Test), ergab 1950 für einige Stücke der Leinwandhüllen das Jahr 33 n. Chr., bei der auf zweihundert Jahre anzusetzenden Fehlerbreite des Tests also die Zeit von 167 vor bis 233 n. Chr. Auch die Krüge, zylindrische, 65–75 cm hohe und 25 cm weite Vorratsgefäße, ein eigentümlicher, vielleicht ägyptischer oder, wie behauptet wird, vorrömisch-hellenistischer Typ, zusammen mit den in die Zeit vom Ende des zweiten Jahrhunderts bis zur Bar-Kochba-Revolte weisenden Siedlungsschichten von Qumran, der klosterähnlich angelegten, wahrscheinlich in den Kriegsjahren 66–70 n. Chr. durch Feuer zerstörten Zentrale einer dissidenten Gemeinschaft, dem nach den Tintenfässern, Tischen und Bänken als scriptorium bezeichneten Raum, dem Krug vom selben Typ wie die eben beschriebenen, der sich dort fand – all diese

kombinierten Befunde sollen das hohe Alter auch der großen Handschriften in globo verbürgen. Das geht nicht an. Was für die Fragmente gelten mag, gilt nicht ohne weiteres auch für die großen, 1947 aufgetauchten Lederrollen, als da sind: das vollständige Buch des Propheten Isaias; der sogenannte Habakuk-Kommentar; das Satzungsbuch einer ordensähnlich organisierten Gemeinschaft; das früher sogenannte Lamech-Buch, ein Text, der nach jüngsten Meldungen eine Genesisparaphrase sein soll; ein zweites, aber nicht vollständiges Buch Isaias; die sogenannte Kriegsrolle: „Der Kampf der Söhne des Lichts mit den Söhnen der Finsternis"; eine Sammlung psalmenähnlicher Loblieder (Hodajot). Der größte Teil dieser Texte, auch die Fragmente der ersten Qumranhöhle, wurden inzwischen in wissenschaftlichen Ausgaben, diverse Einzeltexte in Fachzeitschriften veröffentlicht.

Die den Amerikanern zur Publikation überlassenen ersten vier Rollen des Sankt-Markus-Klosters, für die sie einen Kaufpreis von einer Million Dollar geboten hatten, wurden nach Israel zurückgebracht und gehören nun mit den Rollen, die Professor E. L. Sukenik von einem Händler erworben hatte (die drei zuletzt aufgeführten), zum Besitz des Staatlichen Antiquitätenmuseums zu Jerusalem. Dort, an den jüdischen und christlichen Forschungsstätten, arbeitet ein größerer Kreis von Fachleuten verschiedener Länder an der Ordnung, Entzifferung und weiteren Herausgabe einer hier nur andeutbaren Fülle aus den Höhlen gehobener Texttrümmer, Leder- und Papyrusfetzen mit ein paar hebräischen, aramäischen oder griechischen, oft abgebrochenen Zeilen und Wortstücken. Es wird noch Jahre dauern, bis das corpus Qumran vollendet steht.[1]

Schon hat sich aus den Qumran-Quellen eine literarische Flut ergossen. Rascher dreht sich das Mühlwerk mancher Disziplin, in der es bis vor kurzem recht stille war. Über dem emsigen Betrieb wird man das Unbehagen wegen der Herkunftsgeschichte der großen Rollen nicht los. Stammen sie alle wirklich, wie der Großteil der von Archäologen an Ort und Stelle geborgenen Fragmente, aus jener ersten Qumranhöhle? Und wenn ja – sind es Handschriften aus der Zeit unmittelbar vor und nach Christus?

Es ist immer noch nicht möglich, den Weg dieser Handschriften von ihren Ersterwerbern zurück bis zur Höhle an Hand glaubwürdig bezeugter Tatsachen genau zu verfolgen. Zwischen ihnen und der Höhle stehen die Beduinen, zwei Antiquitätenhändler aus Jerusalem und Bethlehem und der Erzbischof Mar Samuel, Abt des syrischen (nesto-

1) Die Januar-Nummer 1956 der Revue Biblique bringt einen ausführlichen Bericht über die seit 1951 teils von Archäologen entdeckten, teils bei Beduinen aufgekauften Fragmente sowie über den Stand und die personale Verteilung der Entzifferungs- und Veröffentlichungsarbeit.

rianischen) Sankt-Markus-Klosters zu Jerusalem. Was an frühesten Berichten vorliegt, geht auf Zwischenmänner zurück. Die Synopse ergibt keine Harmonie: Vater Sowmy, ein syrischer Mönch, erzählte Dr. Trever, Beduinen, die mit Handelsgütern vom Jordantal nach Bethlehem unterwegs waren, hätten im Sommer 1947 in einer verfallenen Felshöhle die Texte entdeckt und sie, in Bethlehem vom Scheich an die syrische Gemeinde und von da nach Jerusalem gewiesen, an das Markuskloster verkauft. Nun aber hat Mar Samuel, so berichtet er, schon Anfangs April 1947 durch einen Händler, der sich auf seinen Kollegen in Bethlehem berufen habe, vom Fund der hebräischen Rollen erfahren. Einige Tage später, so erzählt er weiter, hätten ihm die zwei Händler eine der Rollen gezeigt; im Juli sei dann mit ihnen im Beisein von zwei Beduinen der Kauf von fünf Rollen zustande gekommen. Das sind die ersten vier der obigen Liste. Wo blieb die fünfte Rolle? – Nach einer anderen Version waren es zwei Geißhirten vom halbnomadischen Stamm der Taamire gewesen, die im Frühjahr 1947 (im Sommer, heißt es in einem anderen Bericht), einer verlaufenen Ziege nachsteigend, die Höhle entdeckten, darin sieben leere Krüge und im achten drei Lederrollen fanden. Die in Sowmys Bericht erwähnten Beduinen dagegen behaupten, die in Leinwand gewickelten Rollen hätten „aus den Trümmern", „aus zerbrochenen Krügen herausgeschaut".

Man braucht nicht hyperskeptisch zu sein, um die beim Vergleich aller Urberichte noch vermehrbaren Widersprüche als überaus peinlich und wenig vertrauenerweckend zu empfinden. Orientalische Händler wissen, was Altertümer wert sind und wer sich für sie interessiert. Auch die Beduinen wissen es. Die Taamire sind als Schatzsucher und Schacherer bekannt und stehen nicht im besten Ruf. Beim Pogrom von Hebron im Jahre 1929 wurde die Synagoge in Brand gesteckt. In ihr waren alte Handschriften aufbewahrt. Nicht alle sind verbrannt. In wessen Hände sind die übrigen gekommen? In Hebron befand sich auch der große Antiquariatsladen des Judah Bibas. Woher stammen die von den Händlern vermittelten Rollen? Wer bietet die Gewähr, daß sie nicht den Augenblick, in dem sie von fundhaltigen Höhlen erfuhren, für geeignet hielten, alte, schon vorher besessene Handschriften als Höhlenfunde auszugeben und an den Mann zu bringen? Solomon Zeitlin erinnert an Schapira, dem es im vorigen Jahrhundert gelang, dem Preußischen Staat altmoabitische Keramik um zwanzigtausend Taler zu verkaufen, und dem es im Jahr 1883 schier gelungen wäre, der englischen Regierung größere, angeblich 896 v. Chr. geschriebene, mit Chemikalien altertümlich aufgemachte Teile des Deuteronomiums um eine Million Pfund Sterling anzudrehen. Deutsche Gelehrte hatten den Betrug bereits erkannt, in London aber arbeitete schon seit Wochen ein berühmter Hebraist an der Entzifferung. Der französische Archöologe

Clermont-Ganneau entlarvte die beiden „Altertümer", für die Preußen zu spät, für die Engländer noch rechtzeitig, als raffinierte Fälscherware. Es wäre noch an andere solche Geschichten zu erinnern.

Um so bedauerlicher ist es, daß nicht alles getan wurde (vielleicht auch nicht getan werden konnte!), um die Vorgänge restlos aufzuklären und die sieben großen Rollen des Jahres 1947 von jedem Verdacht zu reinigen. Unsere Rollen aber hat noch niemand für moderne Fälschungen erklärt. Auch für Solomon Zeitlin sind sie alt und echt, und zwar mittelalterlich.

Es wird behauptet, daß sie Spuren der Leinenwicklung zeigen. Welche? Von der großen Isaiasrolle behauptet Tovia Wechsler, der sie gesehen hat, das Gegenteil. Wiegt dieses Argument nicht allzu schwer, dann stellen sich alsbald andere zur Debatte: Klammern und Verbindungslinien zwischen zwei Worten, zum Beispiel in der Kriegsrolle, wären nach S. Zeitlin erst im Mittelalter aufgekommene Schreibergewohnheiten. Diese Behauptung hat meines Wissens bis jetzt noch niemand widerlegt. Wie steht es damit? Die hebräische Paläographie ist trotz aller Versuche, sie zu einem chronologisch brauchbaren Instrument zu machen, noch nicht so weit wie die griechische, daß sie in der Lage wäre, das Alter einer Handschrift mit ziemlicher Sicherheit festzulegen. Es gibt Spezialisten der hebräischen Schriftgeschichte, die nach wie vor, trotz Birnbaum und Barthélemy, vor der paläographischen Frühdatierung der Rollen warnen zu müssen glauben. Das althebräisch (phönikisch) geschriebene Leviticus-Fragment mag alt sein und bis ins vierte vorchristliche Jahrhundert hinaufreichen. Doch was beweist selbst in diesem Falle die Schrift, wenn man weiß, daß vereinzelt noch bis ins christliche Zeitalter hinein phönikisch geschrieben wurde?

Nun bildet das Alter einer Handschrift noch kein Präjudiz für das Alter ihres Textes (man verzeihe die Binsenwahrheit!). Wenn die Rollen im Mittelalter geschrieben wären, was verschlüg's, wenn sie sich als Abschriften um Jahrhunderte älterer Texte erwiesen?

Es scheint mir gerechtfertigt, diese Möglichkeit im vorliegenden Falle nicht zu theoretisch ins Auge zu fassen. Unter den Qumranfragmenten fanden sich zwei größere Handschriften-Bruchstücke, die zur sogenannten „Damaskusschrift" gehören, zum „Sadokitischen Werk", wie es auch heißt. Dieses Satzungsbuch der „Gemeinde des Neuen Bundes von Damaskus", der „Sadoksöhne", zu dem nun die neuen Fragmente stoßen, ist schon seit langem bekannt. Schechter hat die beiden einander ergänzenden Pergamenthandschriften des zehnten bis zwölften Jahrhunderts aus der „Rumpelkammer" (Geniza) der Karäersynagoge von Kairo im Jahre 1896 entdeckt und 1910 veröffentlicht. In den Händen der Karäer also, einer im Frühmittelalter entstandenen, für den

Rabbinismus zeitweilig bedrängend mächtigen Gruppe, einer Art Biblizisten, die der Rabbinen mündliche Tradition verwarfen, befand sich die Damaskusschrift. Es liegt nahe, sie zur Karäerliteratur zu schlagen. Doch ruht die andere, schon vor dem Qumranfunden vertretene Ansicht, die ihre Entstehung in ältere Zeiten, ja bis ins zweite Jahrhundert v. Chr. zurückdatiert, auf soliden Überlegungen. Die Frage ist nur, woher und auf welchem Wege die Schrift zu den Karaäern gelangt sein möchte. Die Spuren führen in die Höhlen. Nach Mosche Taku (Tachau), einem Rabbiner des dreizehnten Jahrhunderts, behaupten die Karäer, Bücher aus der Erde herausgeholt zu haben. Jüdische und moslemische Schriftsteller des zehnten Jahrhunderts schildern mit Berufung auf ältere Gewährsmänner eine antike jüdische Sekte „vierhundert Jahre vor Arius" als maghariba, „Emigranten" (so Al Qiruni), als magharja, „Höhlenleute" (so der Karäer Jaqub al-Kirkisani in seinem Werk über die Sekten der Juden 937; er nennt sie so, weil ihre Bücher in einer Höhle gefunden worden seien). In den „Büchern der Sadduzäer", von denen im Briefwechsel zweier Karäer des zehnten Jahrhunderts die Rede ist, wird man Schriften von der Art des „Sadokitischen Werkes" vermuten dürfen. Zu diesen Nachrichten gesellt sich nun, unabhängig von ihnen und anscheinend auch ohne Einfluß auf sie, der Brief des Patriarchen Timotheus I. von Seleukia (726–819) an den Metropoliten von Elam. Er schreibt, jüdische Katechumenen, unter ihnen ein gelehrter Jude, hätten ihm berichtet, „vor zehn Jahren" habe ein Jäger in einer bei Jericho gelegenen Höhle, in der er seinen Hund verschwinden sah, eine Menge hebräischer Bücher entdeckt. „Der Jäger ging nach Jerusalem und teilte es den Juden mit. Sie kamen in Menge heraus und fanden die Bücher des (Alten) Testaments und andere in hebräischer Schrift", darunter „zweihundert Psalmen Davids". Das große Aufsehen, das dieser Höhlenfund erregt haben muß – im Brief des Patriarchen ist es noch zu spüren –, läßt darauf schließen, daß man sehr alte Bücher entdeckt zu haben glaubte. Gerade und nur als solche mögen sie den Karäern eine willkommene Waffe gegen die Rabbinen geboten haben und in Abschriften weiterverbreitet worden sein. Wie gut ließen sich so die paläographischen und orthographischen Ähnlichkeiten bestimmter Rollen mit Handschriften des neunten Jahrhunderts erklären! Und so brauchten auch die Sektenregel, der Habakuk-Kommentar, die Kriegsrolle und die Dankgesänge gar nicht aus der Qumranhöhle von Anno 47 zu stammen, um dennoch vormittelalterliche, ja gediegen antike Texte sein zu können. So gut sich der Altersbeweis für die Damaskusschrift ohne die Qumranfragmente führen ließ, so belanglos wäre es umgekehrt für das Alter der eben genannten Texte, wenn die Fügung es wollte, daß eines schönen Tages ihre „Duplikate" aus der „Rumpelkammer" einer Karäersynagoge auftauchten. Und sie könnten sogar aus der Qumrangegend kommen, ohne daß man sie dort

im Jahre 1947 gefunden haben müßte; spielen doch manche mit dem Gedanken, es handle sich bei Qumran I um die zu Timotheus' Zeiten ausgeräumte Höhle!

Dann war es ein Glück, daß die Entdecker des achten Jahrhunderts wenigstens den einen Krug mit den drei Rollen stehen ließen, ein Glück, daß dieser Krug bis 1947 unberührt geblieben ist, bis sie kamen, sahen und nahmen – der fünfzehnjährige Geißhirt Muhammed edh-Dhib und sein Kamerad Ahmed Muhammed, deren Namen, wahrhaft denkmalwürdige Namen, man erst 1954 erfährt! Erführe man doch auch, wer die Jungen befragte, wann und wo es geschah! Und Dank sei den Frühentdeckern des achten Jahrhunderts, daß sie die römische Lampe und den Kochtopf an Ort und Stelle ließen, Hinterlassenschaften eines noch früheren „Gelegenheitsbesuches", vielleicht gar des Origenes, wie Sellers vermutet, da doch die sechste Kolumne seiner Hexapla – man weiß zwar nicht, ob von ihm selber, dem unermüdlichen Handschriftensucher, und ob in einer Höhle – in einem Krug bei Jericho gefunden wurde. Schade (im Sinne Sellers'), daß der große Origenes nicht auch seine Besuchskarte in der Höhle hinterlegte.

Der Leser mag sich wundern, daß wir, anstatt die schöne standard story zu erzählen, auf die schwachen Stellen der Urberichterstattung über die ersten Qumranfunde wiesen. Es geschah in der positiven Absicht, die Bindung der Texte an das Geschick der Rollen zu lockern, zu zeigen, daß sich das Urteil der Mehrheit, das sie unter die Dokumente des Zeitraums zwischen den Testamenten aufgenommen hat, auf noch andere denn die von der Minderheit angegriffenen und in manchem auch angreifbaren Positionen stützen kann.

Auch die nun folgende kurze Führung durch die Texte und in die gegenwärtige Diskussion der durch sie aufgeworfenen Probleme möchte den ernsthaft interessierten Leser von der Einbahnstraße gewisser Hypothesen ablenken, die mehr bestechen als stichhaltig sind. Darstellungen, wie sie vor kurzem der amerikanische Schriftsteller Edmund Wilson in drei Nummern des „Monat" einem breiten Publikum zum besten gegeben hat[2], sind verführerisch und irreführend. E. Wilson wandelt in den Bahnen des Pariser Orientalisten A. Dupont-Sommer, der sich um die Erforschung der Qumrantexte ein großes Verdienst

2) Jetzt auch in Buchform: „Die Schriftrollen vom Toten Meer" (Winkler-Verlag, München). Deutsche Übersetzungen der wichtigsten Sektentexte mit religionsgeschichtlich und theologisch tiefer führender Kommentierung bieten die von fachkundiger Seite stammenden und doch allgemeinverständlich gehaltenen Werke: Hans Bardtke, „Die Handschriftenfunde am Toten Meer" (Leipzig² 1953), und Georg Molin, „Die Söhne des Lichtes" (Wien-München 1954). — Über die in den Fachzeitschriften veröffentlichten Arbeiten unterrichtet fortlaufend in Form eines Resümees der einzelnen Artikel die „Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete" (Patmos-Verlag, Düsseldorf).

gesichert hat. So viel er zu ihrem Verständnis beitragen mag, ihre publicity haben sie mehr seinen Mißverständnissen zu verdanken.

Von Anfang an fiel die Gestalt jenes unbekannten Mannes in die Augen, der in den Qumrantexten eine zentrale Rolle spielt: die des Stifters der „Heiligen Gemeinde" von Qumran. Es ist der Wahre Lehrer oder auch Lehrer der Gerechtigkeit (moreh hassedeq). Der Name dieses Mannes wird in keinem der Texte genannt. Er lehrt im Auftrag Gottes, seine Lehre ist unfehlbar, es ist die Lehre des „Neuen Bundes", des „ganzen Bundes", der dem „letzten Geschlecht" angeboten ist. „Gott läßt ihn wissen alle Geheimnisse der Worte seiner Propheten", so heißt es im „Habakuk-Kommentar", der selber das beste Beispiel ist für seine Art, das Wort Gottes zu erkennen: es ist Auslegung der in der Prophetenschrift verborgenen Geheimnisse Gottes. Dem Propheten des siebten Jahrhunderts noch verschlossen, wird es dem Wahren Lehrer geoffenbart. Dieser ist demnach ein „Apokalyptiker", einer, dem Gott seine Geschichtsgeheimnisse, den Plan der Zeiten offenbart: Als Ausleger an das geschriebene Prophetenwort gebunden, erhebt er sich kraft der Inspiration über dieses hinaus zu eigener Kündung. In der Form Ausleger, ist er im Wesen „Prophet"; die stereotype Übergangsformel vom Bibeltext zur Auslegung: „Und das ist die Deutung" – eine uralte, schon in den Kommentaren zu babylonischen Ritualen und ägyptischen Mythen gebrauchte Formel – bezeichnet die Enthüllung eines geheimen Sinnes, der verborgen bliebe, wenn Gott ihn nicht offenbarte. Die Schrift ist die verhüllte, die Auslegung die enthüllte Offenbarung. (Sie als „Kommentar" zu bezeichnen, ist ein reiner Notbehelf!) Solcher Autoritätsanspruch stößt auf Ja und Nein, auf Gläubige und Ungläubige, er bindet zu Gemeinschaft und trennt in Feindschaft, er gründet Gemeinde, er stiftet „Sekte". Wer ist dieser, wie andere Größen des Alten Testaments anonyme, Lehrer der Wahrheit? Wann ist er aufgetreten? Diese Frage ließe sich beantworten, wenn einer seiner Jünger, jener Ausleger des Habakuk, seinen Meister und dessen Gegenspieler, den Frevelpriester und „Mann der Lüge", um einige Striche deutlicher gezeichnet hätte. Keiner von beiden erscheint so plastisch, daß er sich mit den schon bekannten Gestalten des ersten und zweiten Jahrhunderts vor Christus gleichsetzen ließe. Ob man den Wahren Lehrer in Onias III., dem 174 aus dem Amt verdrängten und 171 in Ägypten ermordeten Hohenpriester und seinen Gegenspieler in dem hellenophilen Menelaos (Rowley), ob man das gegnerische Paar in Jesus und Paulus (Teicher), ob man den Frevelpriester in Alexander Jannai (103–76) oder in Aristobul II. (67–63) zu erkennen glaubt – all diese Hypothesen sehen sich gezwungen, mehrdeutige Anspielungen der Texte auf eine bestimmte Gestalt hin zu konkretisieren und je nach diesem Ansatz das Ganze in Einklang zu bringen.

Der Habakuk-Ausleger sieht in den Kasdim (Chaldäern) des prophetischen Textes (Hab 1,6) die „Kittim", sonst die Griechen, hier wahrscheinlicher die Römer. Sie erschienen als die gottgesandten Vollstrecker des Strafgerichts am Frevelpriester. Sind sie schon gekommen? Dann liegt es nahe, die im Habakuk-Kommentar angedeuteten Ereignisse mit Pompeius zu verknüpfen, der im Jahre 63 in Judäa einmarschierte und Aristobul II., der dann der „Frevelpriester" wäre, „vor den Augen des Wahren Lehrers und den Männern seiner Gemeinschaft" des hohenpriesterlichen Amtes entsetzte. Werden die Römer erst erwartet – auch diese Auffassung ist möglich –, so verschiebt sich die chronologische Skala der Ereignisse nach hinten, in die Zeit des Alexander Jannai oder noch weiter zurück.

Wie der zeitlichen Fixierung, so setzt der Text auch dem Verständnis einzelner Ereignisse große, vorerst nicht behobene Schwierigkeiten entgegen, zum Beispiel an jener wichtigen Stelle der elften Kolumne, wo je nachdem von der Verbannung, ja dem Martertod des Wahren Lehrers die Rede sein könnte: „Das geht auf den Frevelpriester, der den Wahren Lehrer verfolgt hat, um ihn in seinem ungestümen Zorn zu verderben, indem er ihn verraten wollte", übersetzt H. Bardtke; „indem er ihn entblößen wollte (wollte, daß er ins Exil gehe, oder: am Orte seiner Verbannung)" – so G. Molin. A. Dupont-Sommer deutet die Stelle als Dokument über die Hinrichtung des Wahren Lehrers unter Aristobul II. (zwischen 65 und 63 vor Christus).

Das Bild, das Dupont-Sommer von der Gestalt des Wahren Lehrers entwarf, hat ebenso großes Aufsehen wie heftigen Widerspruch erregt. Er sieht in ihm nämlich keinen Geringeren als einen Christus ante Christum, ein göttliches Wesen: „Der galiläische Lehrer, wie ihn die Schriften des Neuen Testamentes darstellen, erscheint in vieler Hinsicht wie eine erstaunliche Reinkarnation des Lehrers der Gerechtigkeit." Passus... ascendit in coelum... et iterum venturus? Eine komplette Prächristologie, eine neue Variation Arthur Drewsscher Theorien – die E. Wilson jüngstens wieder propagieren zu müssen glaubt. – Dem Prae-Christus folgt die Prae-Ecclesia auf dem Fuße: Im priesterlich-hierarchischen Aufbau der Qumran-Gemeinde, in ihren rituellen Waschungen und religiösen Gemeinschaftsmahlen sah Dupont-Sommer die Urgestalt der Kirche, die Sakramente der Taufe und des Abendmahls. Diese Prae-Ecclesia ist nicht auf „Fels" gebaut. Sie steht auf philologisch schwankem Grunde. Es bedarf nicht der „Pforten der Unterwelt", es genügt die Philologie, um sie zu „überwältigen". Indessen vertreten auch besonnene Ausleger die Ansicht, daß die Qumran-Gemeinde die Wiederkehr ihres Meisters am Tage der Ankunft des Messias erwartet. Und der Messias wird bald kommen. Die Heilige Gemeinde hat sich nicht geirrt. Ihr Wahrer Lehrer ist ein wirklicher Vorläufer dessen, der aus dem Ge-

schlechte Davids kam, des Christos Jesus. Der kam, um den Seinen ein anderes Gesetz zu geben, ein leichtes Joch im Vergleich zu dem, das der Wahre Lehrer seiner Gemeinde auferlegt hatte.

In zwei Qumranrollen, im „Sektenkanon" oder „Handbuch der Gemeinschaftsordnung" und in der schon erwähnten „Damaskusschrift", ist das Gesetz des Wahren Lehrers niedergelegt. Zwischen beiden Satzungsbüchern besteht im Ganzen wie im Einzelnen, im Geist wie im Buchstaben eine Fülle des Gemeinsamen; sie hängen zusammen. Der Sektenkanon, der den Wahren Lehrer noch nicht kennt, dürfte die Ordnung einer älteren Gemeinschaft darstellen, aus der dann die nach Damaskus ausgewanderte Sondergemeinschaft hervorwuchs, deren Lehre und Lebensgesetz wir in der Damaskusschrift vor uns haben. Diese ist jünger als der Habakuk-Kommentar. Während in ihm der Wahre Lehrer noch lebt, setzt jene seinen Tod voraus und erwartet, wenn die Stelle (8,10) richtig verstanden ist, seine Wiederkehr am Ende der Tage. Wann und aus welchen Gründen sich die Damaskusgruppe bildete, ist strittig.
Wie lautet das Grundgesetz der „Heiligen Gemeinde"?

„... Gott zu suchen ..., zu tun, was gut und recht vor Ihm, wie Er durch Moses und all Seine Knechte, die Propheten, befohlen; alle zu lieben, die Er erwählt, alle zu hassen, die Er verworfen, sich fern zu halten allem Bösen und anzuhängen allen guten Werken; Wahrheit (Treue), Gerechtigkeit und Recht im Lande zu üben und nimmer zu wandeln in schuldhafter Herzensstarre und ehebrecherischen Blickes zu jeglicher bösen Tat; hereinzubringen alle, die willig sind, die Gottesgebote zur Tat zu machen, in den Gemeinschaftsbund (oder: Bund der Gnade?), um sich zu einen nach Gottes Ratschluß, um vollkommen vor Ihm zu wandeln gemäß allen Offenbarungen für die zu ihrer Zeugenschaft bestimmten Zeiten; alle Kinder des Lichtes zu lieben, jeden gemäß seinem Los im Ratschluß Gottes, und zu hassen alle Kinder der Finsternis, jeden gemäß seiner Schuld im (am) Racheplan Gottes; und einbringen sollen alle, die willig zu Seiner Wahrheit sind, all ihre Erkenntnis und ihre Kraft und ihr Vermögen in die Gottesgemeinde, um zu läutern ihre Erkenntnis in der Wahrheit der Gottesgebote, ihre Kraft zu ordnen nach der Vollkommenheit Seiner Wege, ihr Vermögen nach Seinem gerechten Ratschluß; auch daß sie keines der Worte Gottes überschreiten in ihren Zeitperioden und nicht voreilen mit ihrer Zeitrechnung und nicht nachhängen hinter den ihnen festgelegten Terminen und nicht abweichen von Seinen rechten und wahren Gesetzen, um nach rechts oder links zu gehen. Und alle, die der Ordnung der Gemeinde sich unterwerfen, sollen feierlich vor Gott in den Bund aufgenommen werden, daß sie alles tun, was Er befohlen hat, und sich nicht von Ihm wenden,

sei es aus Schrecken oder Furcht oder der Schmerzen wegen, während der Herrschaft Belials" (Übersetzung im wesentlichen nach G. Molin).

So beginnt der Sektenkanon, in feierlichen, von der Fracht theologischer Termini überladenen Perioden. Im Alten Testament ohne Vorbild, gemahnt diese Sprache an manche Partien paulinischer Episteln (Röm, Eph). S. Zeitlin charakterisiert diese Sätze verächtlich als bloßes „Wortgehäuf". Es wäre besser, stilpsychologisch und formgeschichtlich zu fragen, welche Geistesverfassung hier wie bei Paulus solche Sprache prägte.

Man nimmt an, daß der Sektenkanon das Textbuch darstellte, das bei der Aufnahme neuer Mitglieder in die Gemeinschaft oder bei einer regelmäßigen Bundesfeier vorgetragen wurde: das „Bundesbuch" (vgl. Ex 24,7) des „Neuen Bundes". – Für das noch hypothetische Bundesfest Altisraels, eine jährliche Feier der Bundeserneuerung, in welcher der „Sitz im Leben" vieler Psalmen zu sehen wäre (A. Weiser, G. von Rad), scheint aus Qumran ein gewichtiger Zeuge zu erstehen.

Um was es in dieser Gemeinschaft geht, ist aus dem großen Pathos, aus jedem Wort der Sätze zu spüren: um die radikale Verwirklichung, die Wahrmachung jenes Urprädikates, das Israels Sondersein in der Welt aus seinem besonderen Stande zu Gott bestimmt: „Du bist mir ein heilig Volk" (Ex 19,6; Dt 26,19) – das Korrelat jenes anderen Satzes: „Du sollst keine anderen Götter neben mir haben." Die Qumrangruppe bezeichnet sich als die „Gemeinschaft der Heiligkeit", als die „Heilige Gemeinde derer, die in der Vollkommenheit des Weges wandeln", als „die Heiligen". Sich so benennend, nimmt sie das Heiligkeitsprädikat als Aussage ihres Seins und Sollens zugleich in Anspruch.

Sagt das Alte Testament „heilig", dann meint es nicht zuvörderst einen moralischen Superlativ, sittliche Vollkommenheit, sondern den sakralen Status der Gottgeweihtheit. Vom Vollzug dieses alle Lebensbereiche umfassenden Standes hängt Sein und Nichtsein Israels, des Bundesvolkes, ab. Es ist die Funktion der Torah, der „Weisung", des „Gesetzes", das ganze Leben Israels, Religion, Kult, Moral, Recht, Politik und Wirtschaft auf diese „Heiligkeit" hinzuordnen, den Gotteswillen in konkreten Einzelbestimmungen zu entfalten. Darum gilt es, die Gottesweisung richtig zu erkennen, die wahre Torah von der falschen zu scheiden (Jer 8,8f.): das rechte Erkennen der „Weisung" ist Folge und Forderung des Willens, sie zu erfüllen. In den drei großen Kodifikationen der Torah, die der Pentateuch enthält: „Bundesbuch" (Ex 20–23), Deuteronomium und „Heiligkeitsgesetz" (Lev 17–26), sehen wir das Zeugnis eines wiederholt ansetzenden Willens, die durch Moses ergangene Gottesweisung recht zu verstehen, auf Zeiten und Situationen konkret

anwendbar zu erfassen, den „Weg Jahwes" (Dt 5,30; 8,2.6 u. ä.) zu erfragen und zu weisen. Es ist die Lebensfrage!

Wie ernst es damit steht, hat Israel am eigenen Leib erfahren: am Zusammenbruch seiner Staaten (721 ud 586), im assyrischen und babylonischen Exil, in der damit verbundenen Gefahr des völligen Volksschwundes, die das Schicksal der in alle Winde versprengten Nordstämme auch den Judäern drohend vor Augen rückte. Die Verfluchungen und Drohungen am Schluß des Deuteronomiums (28,15 ff.) sind Geschichte geworden. Der Schrecken dieser Erfahrung zeugte neue Geschichte, indem die Frucht der exilischen Besinnung zu einem neuen Anlauf reifte, die Weisung im Sinne des Heiligkeitsstandes radikal zu verwirklichen. (Israels große Aufbrüche, seine Neugeburten zu sich selbst ereignen sich immer im „Ausland": Abraham kommt aus Ur in Chaldäa, Moses aus Ägypten, Esra und Nehemia aus Babylon; mutatis mutandis gilt das auch vom Zionismus.) Die nachexilische Gemeinde, vor allem die aus Babylon heimgekehrten Exulanten samt denen, „die sich von der Unreinheit der Völker abgesondert hatten" (Esra 6,21), ist durchdrungen von der Erkenntnis, daß für Israel kein Heil ist, keine Lebensgewähr außer in der totalen Verwirklichung der Torah. Das zeigen die rigorosen, das Antlitz des Judentums für alle Zeiten prägenden Maßnahmen Esras und Nehemias um die Mitte des fünften Jahrhunderts: „Könnten wir nach all dem, was über uns gekommen ist, ... wiederum deine Gebote brechen und uns mit diesen Greuel übenden Völkern verschwägern? Zürntest du dann nicht auch uns, daß uns kein Entronnener mehr übrig bliebe?" (Esra 9,13 f.). In Furcht, in Sorge um sein Leben, um seines Heiles willen zieht Israel die sondernde Grenze der „Heiligkeit" zwischen sich und den „Völkern". – Diese Erkenntnis aktualisiert sich mit neuer, nun aber Israel von Israel scheidender Schärfe, als sich die vorexilische Situation, die Entheiligung Israels in der Angleichung an Kanaan, in der Gefahr der hellenistischen Assimilation wiederholt: „Wir wollen uns mit den Völkern, die rings um uns sind, verbrüdern! Denn viel Unheil hat uns betroffen, seitdem wir uns von ihnen abgesondert haben" (1 Makk 1,11), so verlautet es aus den Reichen judäischer Prominenz des zweiten Jahrhunderts. Schon vor dem seleukidischen, unter der Losung „ein Volk – eine Religion" (1 Makk 1,41) unternommenen Versuch, die jüdische Absonderung, die „Heiligkeit" Israels, zu durchbrechen, hatten sich die Asidäer, die chasidim, das heißt: die dem Gottesbunde Getreuen, als geschlossene, vielleicht sogar bündisch organisierte Gruppe zusammengeschart: „lauter solche, die sich willig dem Gesetze hingaben" (1 Makk 2,42; 7,12; 2 Makk 14,6). Der Geist Esras lebt in den Asidäern, die sozusagen die Urgemeinde der „Heiligen" von Qumran bilden. Im Sektenkanon weht der Geist der alten chasidim. Fragen wir nach den Gründen, die zur Trennung der Asidäer von den

Hasmonäern, mit denen sie Schulter an Schulter in den Makkabäerkriegen gekämpft hatten, zur Bildung der pharisäischen Gruppe und und weiter zur Aussonderung der Qumrangemeinde führten, so geraten wir ins Dickicht der Hypothesen. Die größere Ausführlichkeit, die ihre Darstellung eigentlich erheischte, müssen wir uns auf diesen Blättern versagen. Hier galt es nur zu zeigen, wie sich jenes Urgesetz Israels, das es von den Völkern trennte, auch innerhalb des Volkes selbst als gruppenbildende, sektenzeugende Spaltkraft erwies. „Die Heiligkeit", diese den Lebensgrund Israels immer neu aufwühlende Tatsache und Forderung, hat die Qumrangemeinde ins Leben gerufen und ihr den Namen gegeben.

Dieser sakrale Name und der priesterlich-hierarchische Aufbau der Gemeinschaft, in der alle wichtigen Ämter den „Söhnen Sadoks" vorbehalten waren, weisen darauf hin, daß sie einer priesterlichen Sezession entsprang. War es etwa das alte Priesterblut der Sadokiden, das wider die Wahrnahme des hochpriesterlichen Amtes durch die Hasmonäer aufwallte? Nach dem ursprünglichen Beschluß des Jahres 141 v. Chr. sollten die Hasmonäer nur so lange im Besitz des erblichen Hochpriestertums bleiben, bis „ein glaubwürdiger Prophet in Israel erstünde" (1 Makk 14,41). Vielleicht war der Versuch des Wahren Lehrers, als Prophet und Sohn des Sadok zugleich diese Klausel zu realisieren, der entscheidende Anlaß der Sonderung.

Das eigentlich trennende und gemeindestiftende Element aber ist im Sendungsbewußtsein des Wahren Lehrers zu erkennen, seinem Anspruch, ein zweiter Moses zu sein, jener Dt 18,18 verheißene Prophet, der berufen ist, kraft mosaischer Vollmacht, schriftauslegend und neue Norm setzend, die „wahre Torah", das „Gesetz des Neuen Bundes" zu schaffen. Prophet ist der Wahre Lehrer, kein Messias, kein Christos! Auf die Frage des Täufers: „Bist du der Kommende?" hätten weder er noch die Schar seiner Anhänger auf die Zeichen gewiesen, die in der Antwort Jesu den Anbruch der Heilszeit offenbaren (Mt 11,3). Ihre Zeit ist die Zeit Belials, des Bösen, und sie „spähen nach dem Gerichte Gottes beständig" (Sektenkanon X,25), sie harren voll Inbrunst der Ankunft des priesterlichen Messias aus Aarons Stamm und des königlichen Messias aus Davids Geschlecht. Sie sind eine ausgesprochen apokalyptische, Weltende, Messiasankunft und Gottesgericht nahe wähnende und heiß herbeisehnende Gemeinschaft. Der Habakuk-Kommentar mahnt zu geduldigem Harren, vielleicht, weil schon einmal der „Tag" angesagt und enttäuschend verstrichen war. Die Naherwartung facht die Glut ihres auf die sakrale und sittliche Heiligkeit drängenden Eiferns an. Sie fühlen sich als Sühnegemeinde wie als künftige Vollstrecker des Gerichts über den Frevel: „Sie dienen der Herstellung der Huld, zu versöhnen die Erde, zu bereiten das Gericht über den Frevel, daß es keine unrechte

Gesinnung mehr gibt" (Sektenkanon VIII). Und wenn es weiter heißt, daß die Männer, die sich „zwei Jahre lang" in diesem Geiste bewährt haben, das „Heiligtum" in der Gemeinde bilden und sich in Israel inmitten der Sitze der Ungläubigen absondern, in die Wüste gehen und dort den Weg HUHAs (Jahwes) bahnen müssen (gemeint ist mit letzterem das Studium der Torah), so spürt man den Atem, der das Uralte neu belebt und in die apokalyptische Situation überträgt: das Sühnen ist die spiritualisierte Variation des kultischen Sühnopfers, das Richteramt die Wahrnahme der das Böse aus Israel tilgenden Strafgesetze des Pentateuchs, die zweijährige Bewährungszeit das Kriterium der Scheidung zwischen den Heiligen und den Unheiligen, das Mittel, an Stelle des „heiligen Volkes" das Volk der Heiligen, an Stelle des „auserwählten Volkes" das Volk der Erwählten zu setzen, empirisch festzustellen, aus welchen Einzelnen das wahre Gottes-volk, das „geistliche" Israel im Unterschied zum „fleischlichen" besteht. Das Urteil über die Bewährung des „Novizen" obliegt dem „Rat der Gemeinde", die letzte Entscheidung aber fällt durch das von alters her in den Händen der Priester liegende „heilige Los". So geschah durch menschlichen und göttlichen Spruch die Aufnahme unter die „Männer des Gottesloses", die Heiligen", die „Erwählten", so war alle Vorkehr getroffen, das „Heiligtum" vor der Gefahr der Entweihung zu schützen. Man sieht, wie sich der Heiligkeitsbegriff bis in Einzelheiten der Organisation hinein folgerichtig durchsetzt. Warum flüchteten sie in die Wüste? Als Verfolgte oder als freiwillig um der Wahrung des Heiligen willen Abgesonderte? Oder mußte auch der neue Moses wie sein Vorbild die Seinigen in die Wüste, zur Stätte der Gottesbegegnung führen? Diese Apokalyptiker rüsteten sich zum Endkampf an der Seite Gottes wider das Böse, sie gehabten und – so scheint es – formten sich als militante Schar. Als solche verpflichtete sie das Gebot, die „Söhne der Finsternis" zu hassen. Und wenn für einen Teil der Gruppe das Eheverbot galt, so folgten sie nicht asketischen Motiven, sondern vermutlich wiederum uraltem Gesetz, dem sakralen Kriegsrecht Altisraels, das dem mit dem „Heerbann Jahwes" (qehal jhwh) zu Felde ziehenden Krieger den ehelichen Verkehr untersagte (1 Sam 21,6). Von der apokalyptischen Kampfstimmung zeugt ja ebenso die sogenannte Kriegsrolle.

Auch sonst mag manch altes Gesetz, manch alte, uns freilich oft nicht greifbare Tradition in das Statut der Gemeinschaft um- und eingeschmolzen worden sein. Es weist eine Reihe merkwürdiger Ordnungen auf: die totale, Erkenntnis, Arbeitskraft und Vermögen umfassende Gütergemeinschaft; die Institution des aus zwölf Laien und drei Priestern bestehenden „Rates der Gemeinde"; das schon erwähnte Prüfungsverfahren zur Aufnahme der Novizen in die Vollmitgliedschaft; die Pflichtmäßigkeit des zum Teil in die Nacht verlegten, ge-

meinsam zu pflegenden Schriftstudiums; das Amt des Schriftauslegers und des Aufsehers; die Fest-, Gebets- und Tischordnung; die harten und genau abgestuften Strafbestimmungen, die etwa den Klatschbruder für die Dauer eines Jahres aus der „Reinheit" der Gemeinde ausschließen, aber auch so harmlose Vergehen wie das Einschlafen und Ausspucken in den Versammlungen oder das Reden außer der Reihe mit empfindlichen Bußen belegen. Aus all diesen Ordnungen ersteht das Bild einer monastischen Kommunität von geradezu karmelitisch anmutigender Strenge. Man sucht nach Vorformen, nach analogen Gemeinschaftsgebilden, man denkt an die vita communis jener alten Prophetenbünde zu Samuels, Elias' und Elisäus' Zeiten, an den Bund der Rekabiten (Jer 35) und findet doch nichts, an das sich der Gesetzgeber, der Stifter, hätte anlehnen können. Ein rätselhaftes Phänomen! Es trägt die Signatur eines schöpferischen Entwurfs. Der Mann, der dieses Werk schuf, war kein apokalyptischer Schwärmer. In ihm verband sich die Ergriffenheit des Begeisterten mit der Nüchternheit des Organisators und Gesetzgebers, ein Zug, der an Moses gemahnt, aber den Wahren Lehrer von Jesus, der ein Stifter, aber kein Organisator war, merklich unterscheidet.

Auch in der Theologie der Sekte offenbart sich ein systematisch veranlagter, Überliefertes in Eigenes wandelnder Geist. Ungewohnt berühren den, der vom Alten Testament herkommt, die prägnante, an die Zunftsprache einer Schule erinnernde Terminologie, die als Ersatz für Jahweh, den unaussprechlichen Namen, gebildete Form hww' 'olam, „Ewig Seiender" oder „Ewiges Sein", vor allem die eigentümliche Zwei-Geister-Lehre, die das Leben des Menschen, ja die ganze Geschichte als fortwährende Entscheidung zwischen zwei mächtigen Geistern betrachtet, die beide Gott geschaffen: zwischen dem Geist der rechten und dem Geist der unrechten Gesinnung, dem Geist des Lichtes und dem Geist der Finsternis. Man empfindet diese Lehre als Fremdkörper und glaubt, iranischen Einfluß annehmen zu sollen. Schon die ältere Forschung sah in manchen Elementen der jüdischen Apokalyptik, in ihrer Engellehre, in der Vorstellung vom endzeitlichen Weltbrand, im Licht-Finsternis-Dualismus parsistische, aus Iran über Mesopotamien zugewanderte Fremdlinge, sie erklärte von dort her die Wandlung des Engels Satan vom Widersacher des Menschen (Sacharja, Hiob) zum Widersacher Gottes und den Endkampf Gottes wider ihn als den judaisierten Endkampf Ahura Mazdas und seiner guten Geister wider Angra Mainyu und seine bösen Geister. Grundsätzlich steht dieser These kein Bedenken entgegen. Es wäre ja nicht das erste Mal, daß im Lehrhaus Israels die Einverwandlung von Fremdem in Eigenes geschah. Auch die chokmah, die Weisheit, kam nicht geradewegs vom Sinai, wurde jedoch in Jahwes eigenem Lande gepflanzt, gepflegt und

theologisch auf ihn zugeschnitten. Es ist nur die Frage, zu welchen Entfaltungen aus eigenen Ansätzen das theologische Denken in Israel fähig und herausgefordert war. Doch damit berühren wir eines der dunkelsten Kapitel der israelitischen und jüdischen Religionsgeschichte, das noch ungeschriebene Kapitel von einem nicht nur im Nomos, in der Erfassung der Gottesweisung, sondern auch im Logos, in der Theologie durchaus eigenständigen und schöpferischen Judentums.

Es gibt einen genuin jüdischen Dualismus, wie es eine genuin jüdische Gnosis gibt. Unseres Erachtens verläuft die lange Vorgeschichte des Lehrstücks von den Zwei Geistern weithin innerhalb des Judentums. Was uns im Blick auf die Gestalt des Wahren Lehrers interessiert, ist die traktatähnliche Form, in der die auch sonst in jüdischen Apokalypsen belegbare Lehre erscheint. Der Mann, der dieses Stück aus einem Gusse schuf, erweist sich im Vergleich mit den Apokalyptikern der Bücher Daniel, Henoch, Baruch und IV Esra als theologischer Systematiker, als Systematiker einer apokalyptischen Gottes-, Engel- und Menschenlehre. Stil, Vokabular und Begriffe sprechen dafür, daß er mit dem Autor der übrigen Teile des Sektenkanons identisch ist.

Der Lehrer der „wahren Torah"; der Enthüller der Geheimnisse Gottes in den Worten der Propheten; der Begründer und Organisator der Gemeinde des Neuen Bundes; der zweite Moses, dessen Wort und Werk in der Vollmacht und mit dem unbedingten Gefolgschaftsanspruch des Gottberufenen geschah; der des nahen Endes harrende, auf dieses hin das Leben der Seinigen gestaltende Apokalyptiker; der Theologe – das sind die markanten und wesentlichen Züge des Antlitzes, das uns aus Sektenkanon, Habakuk-Kommentar und Damaskusschrift, aus dem Spiegel der Quellen entgegenblickt. Verfolgt von den Priesterherren in Jerusalem, vielleicht hingerichtet in einem der Blutbäder unter Alexander Jannai oder Aristobul II., ein Opfer der prophetenmordenden Stadt (Mt 23,37), vielleicht eines natürlichen Todes gestorben, vielleicht von den Seinen zum Messiastag zurückerwartet – mit wem ihn vergleichen? Reformator antiquae, praeformator novae legis, Handreicher zwischen Altem und Neuem Bunde, Zeiger und selber Zeichen auf die heilsgeschichtliche Zeitenwende hin – würdigen wir ihn gebührend? Ein „zweiter Messias" (wie unlängst im „Spiegel" zu lesen)? Doch warum Messias, wo er doch sich selber nicht für einen solchen hielt und von den Seinen nicht dafür gehalten war: „Du bist der Christus?" Nein, für christliche Theologen ist er kein „heißes Eisen"!

Hat Jesus die Heiligen von Qumran gekannt? Der Orden der Essener, der „Frommen" nach dem aramäischen Wort chasaja oder Angehörigen des „Rates" der Gemeinde ('esah), wie Dupont-Sommer meint, eine mit ihnen nächstverwandte, nach Ansicht anderer sogar identische Gruppe, lebte damals in geschlossenen Wohnvierteln palästinischer Städte und

Dörfer. Auf sie hat Jesus, wie Kurt Schubert wahrscheinlich gemacht hat, mit manchem Wort der Bergpredigt gedeutet, so mit dem Wort wider das sonst nirgends belegte Gebot, den Feind zu hassen (Mt 5,43 f.), den eschatologischen Feind, den „Sohn der Finsternis" im Sinne der Sekte. Mit seinem Gebot der Feindesliebe „wollte Jesus eine ganz bestimmte Seite in der eschatologischen Konzeption seiner Zuhörer treffen, er wollte sie gewissermaßen entschärfen". Die in Gütergemeinschaft lebenden Sektenleute sind die seliggepriesenen „Armen im Geiste", das heißt, nach Schubert, die willentlich, freiwillig Armen, eine Übersetzung, die ihre Richtigkeit angesichts der Parallele von „Geist" und „Herz" auch an Mt 5,8 und Ps 34,19 (die willentlich-freiwillig „Lauteren", „Demütigen" „Zerknirschten"?) erst noch zu bewähren hätte. Hat Jesus die Sektenleute im Auge, wenn er von den Ungestümen spricht, die das Himmelreich an sich reißen oder es mit Gewalt herbeiführen wollen (Mt 11,12)? Sind sie mit dem wohl bildlich zu verstehenden Wort über die „Verschnittenen um des Himmelreiches willen" (Mt 19,12) gemeint? Jesus hat sie gekannt und sich mit ihren Anschauungen auseinandergesetzt. Auch auf sie mag das Wort zielen: „Meine Last ist leicht" (Mt 11,30). Die Sekte übertreibt das Sabbatgebot bis zur unmenschlichen Härte: „Niemand soll dem Vieh am Sabbat Geburtshilfe leisten, und wenn es in einen Brunnen gefallen ist, soll er es nicht herausziehen ... Und wenn am Sabbat ein Mensch in ein Wasserloch ... fällt, soll man ihn nicht mit einer Leiter oder einem Seil ... herausholen." Hier waren sie strenger als die Mt 12,11 angeredeten Pharisäer. „Der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht" (Mk 2,27). Die schon im Deuteronomium ansetzende Humanisierung der Sabbatgebotes hat beim Lehrer der „wahren Torah" offenbar nicht durchgeschlagen. –

Es bestehen aber auch Ähnlichkeiten: Die qumranische Gemeinderegel, „daß einer den anderen zurechtweise in rechter Gesinnung und Demut und gütiger Liebe" (Sektenkanon V, 25), gilt auch für die Gemeinde Jesu (Mt 18,15 ff.). Und wenn Jesus den Verzicht auf die persönliche Vergeltung erlittenen Unrechts fordert (Mt 5,38 ff.), so scheint ihm der Wahre Lehrer zuvorgekommen zu sein: „Nicht will ich einem das Böse vergelten, mit Gutem verfolgen will ich den Starken" (Sektenkanon X,17), nur mit dem Unterschied, daß er mit dem Hinweis auf die endzeitliche Vergeltung begründet, was Jesus ohne Rücksicht auf diese als unbedingtes Geheiß ausspricht. Immerhin nähert sich hier der Wahre Lehrer dem Geist der Bergpredigt, der Ausschälung des Gesetzeskerns, der spirituellen, das Herz des Menschen und das Herz des Gesetzes zugleich belangenden Radikalisierung; mit anderem härtet er die Schale, überheiligt er den Buchstaben und baut er mit am „Zaun um die Torah", jener Summe von Vorschriften, deren Zweck es war, zum Beispiel die Entheiligung des Sabbats durch die Vorverlegung seines Beginns zu ver-

hindern. Hätte auch ihn das Wort betroffen: „Gottes Gebot laßt ihr außer acht, die Überlieferung der Menschen aber haltet ihr fest" (Mk 7,8)?.

Die Grenzen zwischen Jesus und jenem sind deutlich: Der „Heilige Gottes" (Mk 1,24) verkehrt mit den Sündern, jener verpflichtet die „Heiligen" zu strengster Sonderung von ihnen; „der Menschensohn hat nicht, wohin er sein Haupt lege" (Mt 8,20), die „Söhne des Lichtes" wohnen im Kloster; der Galiläer zieht hinaus zum Tempel, er ist kein Dissident, die „Söhne Sadoks" aber halten sich vom Tempel fern. Man lese die Evangelien und höre die Stimme des Lehrers von Qumran, dann zeichnen sich die Grenzen noch schärfer ab. „Parallelen" – wer wollte sie leugnen, wer sich darüber wundern, wo beide die geistige Luft des gleichen Landes atmeten, beide Lehrer ex cathedra Mosis redeten! Eine „ganze Liste von Parallelen" – warum nicht, wenn sie nur nicht so suggestiv statistisch aufgemacht und mit Fehlgleichungen gespickt ist wie in besagter „Spiegel"-Nummer! Was weiß man denn wirklich von den Beziehungen Jesu zu Qumran? Bei nüchternem Bedenken reichlich wenig, es sei denn, man gebiete den textlichen Quellen zu reden, was sie von selber nicht murmeln.

Indessen – ganz in der Nähe Jesu erhebt sich, an Qumran gemahnend, eine Stimme, die man bislang in weiten Kreisen der neutestamentlichen Forschung für eine späte, erst um 100 bis 150 nach Christus lautgewordene hielt: das Evangelium des Johannes. Den palästinischen Sprachboden dieses Evangeliums hat schon Adolf Schlatter aufgegraben, aber die hellenistisch-gnostischen Töne, die man aus ihm vernahm, schienen für den Spätansatz dieser Zeugnisschrift zu sprechen. Mit Qumran hat sich die Sicht gewandelt: Licht-Finsternis, Erkenntnis, Wahrheit, Leben – typisch johanneische Leitbegriffe, siedeln nun aus hellenischen Landen auf palästinischen Boden über. Der Zebedaide braucht nun nimmer um die ihm von der einen Seite abgestrittene Urheberschaft zu bangen, noch von der anderen Seite sich die geistige Frische seines sagenhaften Alters bescheinigen zu lassen. Für die johanneischen Schriften wird „enger, sachlicher und terminologischer Zusammenhang mit 'En Fešcha nicht zu leugnen sein. Ich möchte daran festhalten, daß ihr Verfasser in der Gedankenwelt der Sekte ganz und gar zu Hause war, was ich mir am besten mit einer langjährigen Mitgliedschaft in führender Stellung erklären kann, allenfalls noch aus Vermittlung durch die Täufergemeinde" (G. Molin in „Die Söhne des Lichtes"). Liegt die geistige Heimat des Vierten Evangelisten in einer palästinisch-jüdischen Protognosis, so fällt ein Hauptgrund für die Spätdatierung des Evangeliums weg. Und wenn in einem noch unveröffentlichten Text aus Qumran die coelestis urbs Jerusalem erscheint, dann mögen sich für Zeit und Raum der Apokalypse ähnliche Folge-

rungen ergeben. – Auch im Epheser- und im ersten Petrusbrief glaubt man ein Echo aus Qumran zu hören. Wie paulinisch klingen, wenigstens in der Übersetzung von G. Molin, im hymnischen Schluß des Sektenkanons die Worte: „Bei Gott steht... die Rechtschaffenheit meines Herzens; durch Seine Rechtfertigung tilgt er meine Fehle... Und wenn ich strauchle in fleischlichen Frevel, so steht doch meine Rechtfertigung in der Gerechtigkeit Gottes fest für immer... und durch Seine Gerechtigkeit reinigt Er mich." Paulus und Qumran! Wo wären sie sich begegnet? Etwa durch die „Gemeinde des Neuen Bundes von Damaskus"? Wir fragen nur, wir wagen keinen Zusammenhang, keine Abhängigkeit zu behaupten, keinen Paulus ante Paulum zu kreieren.

Die Gütergemeinschaft der Urgemeinde, der dem „Aufseher" der Sekte nach Wortsinn und Aufgabe entsprechende episkopos der Pastoralbriefe (1 Tim 3,2; Tit 1,7) erklären sich nach der Ansicht der meisten Gelehrten aus dem Einfluß ehemaliger Sektenangehöriger, die, wie viele Anhänger des Täufers, in Jesus von Nazareth „den Kommenden" erkannten, dessen sie harrten. Auch der Name der Urgemeinde Jesu scheint mir nach Qumran zu weisen: sie nennt sich mit Vorliebe „die Heiligen". In den Evangelien wird nur Jesus als „der Heilige Gottes" angeredet (Mk 1,24; Lk 4,34; Joh 6,69). Nichts deutet darauf hin, daß die Gemeinde diesen Namen aus dem Munde Jesu empfangen hätte. Um so überraschender wirkt sein gehäuftes Vorkommen in der Apostelgeschichte, in den Briefen und in der Apokalypse. Hat der Lehrer von Qumran wenigstens von fernher, durch Werk und Wort seiner Jünger, mit Hand angelegt, der Kirche Christi die irdische Wiege zu zimmern? Ging der Name seiner Gemeinschaft durch die Seinigen auf die junge Kirche über?

Darüber und über die vielen anderen Fragen, die wir hier nicht aufwerfen konnten, wird die weitere Forschung zu befinden haben. Sie steht erst im Anfang. Es wird noch Jahre dauern, bis aus den Hypothesenblüten die Früchte der Erkenntnis reifen – im Licht aus den Höhlen! Die biblische Wissenschaft heimst neue Ernte in die Scheunen. In Fächer gelagert, bedeckt sich Wissensfrucht mit musealem Staub. Aber manche merken den lebenden Kern und bedenken das Ungeheure: das menschgewordene Wort, das er birgt. Auch die Wissenschaft weiß es, obgleich es zuweilen scheint, als wisse sie nicht, wer sie eigentlich treibt.

VERGESSENE WAHRHEITEN ÜBER DAS BUSS-SAKRAMENT[1]

Von Prof. Dr. Karl Rahner S. J., Innsbruck

„Vergessene Wahrheiten" in der Überschrift dieses Aufsatzes ist natürlich „cum grano salis" zu verstehen. Das Glaubensbewußtsein der Kirche hat immer als sein bleibendes Eigentum mehr im Gedächtnis, als es in einem beliebigen, willkürlich von uns abgegrenzten Zeitmoment „präsent" hat. Denn ihm gehört die Vergangenheit, die Tradition. Aber wenn es wahr ist, daß Schrift und Tradition die immer neue und unerschöpfliche Quelle der Theologie sein müssen, aus der immer neu geschöpft werden muß und ohne die die Theologie steril würde[2] (d. h. wenn sie glauben würde, eben „jetzt" alles adäquat zu denken, was sie im Gedächtnis ihrer Tradition besitzt, aber auch immer wieder neu und angestrengt erheben und erwecken muß), dann ist damit auch gesagt, daß es „vergessene Wahrheiten" gibt. Solche Wahrheiten müssen nicht notwendig „definiert" sein und im „Denzinger" stehen. Denn wäre das notwendig, könnte der „Denzinger" und sein Studium die Schrift und Tradition und das immer neue Versenken in sie überflüssig machen. Mit der „Vergessenheit" von Wahrheiten ist auch nicht gesagt, daß niemand sie kennt. Es geht ja oft fast komisch und doch wieder selbstverständlich in der Theologie zu: Wenn jemand ruft: „Das habt ihr anderen (Theologen, Prediger, Katecheten) vergessen, darüber schweigt ihr!" – dann horchen die Angerufenen ein wenig entrüstet auf und sagen: „Falsch, das haben wir doch immer schon gewußt und da und dort auch immer gesagt; denn haben wir nicht mit Augustin, Thomas, Suarez (wo das Verschwiegene steht) immer schon gewußt, was ihr jetzt sagt?" Man kennt diese Wahrheiten, sie kommen einem bekannt und (mehr oder weniger) selbstverständlich vor, wenn man daran erinnert wird, und man kann sie doch vergessen haben. Wenn wir im Folgenden von solchen Wahrheiten über das Buß-Sakrament reden, soll auch nicht gesagt sein, daß alle diese „vergessenen" Sätze stets den höchsten Grad theologischer Gewißheit haben. Es genügt uns (ohne daß dies zum Gegenstand der Untersuchung oder Verteidigung gemacht wird), wenn diese

1) Erst nach Abschluß dieser Arbeit sah ich — ein wenig zerknirscht —, daß ich eine Arbeit von M. Schmaus (Reich Gottes und Buß-Sakrament: Münchner Theol. Zeitschrift 1 (1950) 20—36) übersehen hatte, in der vieles von dem hier Gesagten vorweggenommen ist (nebst Dingen, die hier nicht zur Sprache kommen). Indem ich hier auf diese schöne Arbeit hinweise, hoffe ich doch, nicht ganz umsonst gearbeitet zu haben. Zum Ganzen auch noch: K. Rahner, Beichtprobleme: GuL 27 (1954) 435—446.

2) Vgl. Pius XII., „Humani generis" (Dz. 3014).

Sätze eine vernünftige theologische Berechtigung haben und sich auf die Meinung gewichtiger Theologen berufen können. Es soll auch nicht gesagt sein, daß diese „vergessenen Wahrheiten" wichtiger wären als die, über die man immer und überall ausdrücklich predigt und meditiert. Wenn man sagt: im Sakrament der Buße vergibt Gott uns in der Gnade Christi durch das Wort der Kirche unsere Schuld, dann hat man zweifellos das Wichtigste gesagt, was über dieses Sakrament zu sagen ist. Aber die Werke Gottes sind nun einmal reicher an Wirklichkeit, als daß dieser Reichtum durch eine kurze Formel wiedergegeben werden könnte, mag diese auch noch so klar und gewichtig sein. Nüchterne Genauigkeit und übersichtliche Abstraktheit können in der Theologie auch zu einer geistigen Verarmung führen. Wir haben weder in der Theologie noch in der Frömmigkeit das Recht, einfach willkürlich nach eigenem Geschmack auszuwählen, sondern die Pflicht, mehr und mehr und auf immer neuen Wegen einzudringen in die unendlichen Weiten der göttlichen Wahrheit[3].

1. *Sünde als Sünde gegen die Kirche*

Die Sünde ist ein Widerspruch gegen den heiligen Willen des ewigen Gottes und gegen seine uns angebotene Liebe, in der er sich selbst mehr und mehr schenken und mitteilen will, damit wir überhaupt oder immer mehr „der göttlichen Natur" teilhaftig würden. Der Verstoß gegen diesen Gott ist das Erste und Letzte im Wesen der Sünde. Darüber hinaus ist aber die Sünde nicht nur ein Verstoß gegen das Wesen des Menschen und seine übernatürliche Berufung zur Gnade, gegen deren Wachstum und immer tiefere personale Übernahme. Die Sünde ist auch ein Verstoß gegen die heilige Gemeinschaft der Erlösten, die die Kirche ist. Der göttliche Liebeswille und die übernatürliche Berufung des Menschen, gegen die der Mensch in der Sünde verstößt, sind ja nicht Wirklichkeiten, die ihn bloß in einer isolierten, solipsistischen Individualität angehen. Dem heiligen Gott der Gnade begegnet der Christ, der getauft ist, als Glied der Kirche. Er gehört zum sichtbar-unsichtbaren Leibe Christi. Seine im Taufcharakter begründetete Zugehörigkeit zu ihr ist das „Ursakrament", das ihm die Rechtfertigung und Heiligung im Heiligen Geist dauernd wirksam zuspricht. Er soll durch sein Leben als Wandel im Geiste seinen Teil dazu beitragen, daß die Kirche, deren Glied er ist, auch „moralisch" die „Heilige Kirche" sei, die dafür zeugt, daß Gottes Erbarmen und Gnade wirklich und gültig und unüberwindlich in die Welt gekommen ist[4]. Die Heiligkeit der Kirche (ihr Geist) ist dem Christen zu eigen gegeben, weil er ihr Glied ist, und er soll seine Heilig-

3) Die da und dort in diesem Aufsatz gegebenen Literaturhinweise wollen nicht erschöpfend sein. Es wird auch nicht versucht, zu jedem Satz und zu jeder dogmengeschichtlichen Bemerkung die wissenschaftlichen Belege in den Anmerkungen zu liefern.
4) Vgl. z. B. Vaticanum, sess. 3, cap. 3 (Dz. 1794).

keit (seinen Wandel im Geist) der Kirche geben, damit sie die Heilige sei. Der Christ, der sündigt, verstößt somit gegen seine ihm als Christen wesentliche Kirchlichkeit und die Kirche. Nicht als ob er durch die (schwere) Sünde einfach von ihr getrennt wäre, so wie Ungetauftheit, Häresie und Schisma von der Kirche in der Dimension ihrer geschichtlichen Sichtbarkeit und Greifbarkeit trennen. Aber es ist auch nicht so, als ob die Sünde (wenn sie nicht Schisma und Häresie ist) für die Kirche und die kirchliche Gliedfunktion des Christen schlechthin belanglos wäre. Wie die Sünde die Zugehörigkeit des Christen zur Kirche berührt, davon wird im nächsten Abschnitt noch ausdrücklicher die Rede sein müssen. Hier ist zunächst nur dieses zu sehen: der getaufte Sünder wird durch seine Sünde schuldig an der Kirche. Er verstößt gegen ihren Geist, gegen ihre Sendung und den Auftrag, den er in ihr unweigerlich hat. Er macht in gewisser Hinsicht für seinen Teil die Kirche selbst sündig[5].

Diese ekklesiologische Seite der Sünde ist (wenn wir hier auch nicht näher darauf eingehen können) schon in der Schrift deutlich greifbar. Heiliger Geist und Leib Christi gehören zusammen in der Kirche. Wer zu ihr gehört, hat ihren Geist und ist durch diese geistvermittelnde Zugehörigkeit geheiligt, heilig, so daß sein heiliges Leben (sein Wandel im Geist) pflichtmäßige Folge, nicht ursprünglicher Grund, dieser Heiligkeit im Geist Gottes ist. Wer also als Christ durch die Sünde wieder ein Sohn des Ungehorsams wird, über den der Zorn Gottes kommt (Eph 5,5 ff.); wer wieder fleischlich wird, da er doch in den Leib Christi eingegliedert, geistig sein könnte und sollte (Gal 5,13–21); wer tot ist und schlimmer als ein Ungläubiger (1 Tim 5,6–8): der widerspricht seiner Zugehörigkeit zur Kirche und dem Wesen der Kirche, die die geheiligte Gemeinschaft der Hausgenossen Gottes, der Heiligen ist (Eph 2,19; 5,26 f.; 1 Kor 12,13). Das hat die alte Kirche nicht nur irgendwie theoretisch gewußt, sondern im Alltag auch wirklich gelebt. Man kann die ganze altkirchliche Bußdisziplin nicht wahrhaft verstehen, wenn man nicht ständig und lebendig mit der alten Kirche diese ekklesiologische Seite der Sünde vor Augen hat[6]. Daß die alte Kirche (wie im nächsten Abschnitt ausdrücklicher zu betrachten sein wird) in ihrer Öffentlichkeit gegen den Sünder vorging (grundsätzlich auch dann noch, wenn seine Sünde geheim war), hat in

5) Vgl. dazu: K. Rahner, Die Kirche der Sünder, Freiburg 1948 (auch Stimmen der Zeit 140 (1947), 163–177).

6) Vgl. B. Poschmann, Paenitentia Secunda, Bonn 1940; ders., Buße und Letzte Ölung (Handbuch der Dogmengeschichte IV, 3), Freiburg 1951; K. Rahner, Zur Theologie der Buße bei Tertullian: Abhandlungen über Theologie und Kirche (Festschrift für Karl Adam, Düsseldorf 1952), S. 139–167; Die Bußlehre des hl. Cyprian: ZkTh 14 (1952), 257–276; 381–483; ders., La doctrine d'Origène sur la Pénitence: RSR 37 (1950), 47–97. 252–286. 422–456; ders., Bußlehre und Bußpraxis in der Didascalia Apostolorum: ZkTh 72 (1950), 257–281.

diesem Bewußtsein seinen Grund: der Sünder hat sich auch gegen die Kirche verfehlt. In ihrer Bußdisziplin ist die alte Kirche nicht nur (wie wir heute „vergeßlich" zu denken geneigt sind) diejenige Vertreterin Gottes, die dem Sünder hilft, seiner Schuld gegen Gott ledig zu werden, sondern auch diejenige, die gegen das Unrecht reagiert, das man ihr angetan hat (reagiert freilich mit der Strenge, die die Erscheinung des heilenwollenden Erbarmens Gottes ist).

Man kann nicht sagen, dieser Gedanke sei nur am Platz bei jenen Sünden, die „vom Reiche Gottes ausschließen"[7], also bei (objektiv und subjektiv) schweren Sünden. Gewiß, diese sind es, für die das Buß-Sakrament in erster Linie da ist. Schwere und läßliche Sünden sind nicht nur graduell, sondern wesentlich verschieden, so daß sie nur „analog" in einem Begriff übereinkommen. Aber ebenso wie – wenn auch in einem wesentlichen qualitativen Unterschied – die läßlichen Sünden einen Verstoß gegen den Willen Gottes darstellen analog zu den schweren Sünden, so sind sie auch im selben Maß und Abstand ein Widerspruch zur Kirche. Da solche Sünden für die Aktualisierung der göttlichen Liebe im Menschen ein Hindernis bilden, mindern sie einfach dadurch schon (von allen greifbaren sozialen Schädigungen der Kirche bei den meisten läßlichen Sünden abgesehen) die Tiefe und die Kraft der göttlichen Liebe, die in der Kirche als heiliger sein sollten. Sie tragen bei zu einer „Niveau"-Senkung in der Kirche. Oberflächlichkeit, Lauheit, großer und kleiner Egoismus, Rechthaberei, Mangel an Gebet und Buße, solche und andere „läßliche" Sünden sind daher ein Verstoß gegen die Kirche, und zwar nicht nur in den Fällen, in denen (weil z. B. unmittelbar gegen kirchliche Amtspflichten verstoßend) das Leben und die heilschaffende Kraft der Kirche für uns greifbar durch solche „läßlichen" Sünden gemindert wird.

Wäre es nicht gut, wenn wir – weniger vergeßlich – beim Empfang des Buß-Sakramentes die Wahrheit zu Herzen nähmen, daß wir auch gegen die Kirche gesündigt haben, daß wir zur Gnade der Kirche kommen, an der wir schuldig geworden sind, daß auch sie uns etwas zu verzeihen hat? Man sagt, daß der heutige Mensch den Gedanken fast nicht vollziehen könne, glücklich zu sein oder selig zu werden, ohne den Nächsten und sein Schicksal mitzutragen, daß er kein Glück wolle, wenn es nicht auch den anderen mit einbegreife. Dann aber müßte es uns schwer auf die Seele fallen, daß wir – selbst in unseren geheimsten Gedanken noch – schuldig am anderen geworden sind, daß sich gewissermaßen das Feld unserer Untreue und unseres Versagens ausbreitet über die ganze Kirche (und über sie hinaus). Keiner lebt sich allein. Keiner sündigt also für sich allein. In der Finsternis der Welt, in ihrer dumpfen Sündigkeit, in der Geistesträgheit der Kirche, die wir so oft beklagen (als ob wir

7) Vgl. 1. Kor 5, 6–13; 6, 9–10; Gal 5, 19–21; Eph 5, 5.

daran unschuldig wären) –, blickt uns unsere eigene Schuld an. Wer das begreift, der wird erkennen, daß das christlich wahrste Aufbegehren gegen die Sünde in der Kirche – die Anklage der eigenen Schuld vor der Kirche ist, an der man selbst durch seine eigene Sünde (große und kleine) schuldig geworden ist. Seitdem das Wort Gottes selbst Mensch geworden ist und in seinem Heiligen Geist sich dauernd mit der Gemeinde der geheiligten Erlösten verbunden hat, hat das „tibi soli peccavi" des Bußpsalmes nicht mehr den Klang eines einsamen Individualismus. Es sagt nicht: mein Verhältnis zu Gott im Guten und Bösen geht mich und Gott und sonst niemanden an. Diese geht mich und Gott an. Aber darum alle. „Ich bekenne Gott ... allen Heiligen und Euch, Brüder, daß ich gesündigt habe." Den Brüdern könnte man und brauchte man nicht bekennen, hätte man nicht auch an ihnen gesündigt durch jede Sünde, die man bekennen muß.

2. *„Binden"*

Es ist bekannt, daß die alte Kirche für die biblische Begründung ihrer sakramentalen Vollmacht der Sündenvergebung sich mehr auf Mt 16,18 und 18,18 als auf Joh 20 berufen hat[8]. Die Gründe für diese Tatsache, die uns heute zunächst seltsam erscheinen mag[9], brauchen hier nicht untersucht zu werden. Aus der genannten Tatsache ergibt sich schon für uns, daß die kirchliche Vergebung der Schuld im Sakrament der Buße – zunächst ganz vorsichtig und vag formuliert – etwas mit „Binden und Lösen" zu tun hat. Wenn wir nun fragen, was dies eigentlich bedeutet, vor allem das „Binden", dann entdecken wir auch wieder eine solche „vergessene" Wahrheit in der Theologie des Buß-Sakramentes. Fragen wir nämlich die heutige durchschnittliche Interpretation dieser Worte in der Schultheologie, dann erhalten wir eine Antwort, die nicht recht zu befriedigen vermag. „Binden" (und das entsprechende „Behalten" von Joh 20) bedeute, so wird uns gesagt, soweit es sich auf die Verwaltung des Buß-Sakramentes beziehe, die „Verweigerung der Absolution" einem gegenüber, der sich als Sünder dem Bußgericht der Kirche durch seine Anklage gestellt habe[10]. Da die Theologie gerade aus der Doppelvollmacht des Bindens oder Lösens gegenüber der reformatorischen Theo-

8) Vgl. z. B. H. Bruders, Mt 16, 19; 18. 18 und Joh 20, 22. 23 in frühchristlicher Auslegung: ZkTh 34 (1910) 659–677; 35 (1911) 79–111; 292–346; 466–481; 690–713. Lehrreich in dieser Hinsicht ist auch ein Blick in P. Anciaux, La théologie du Sacrement de Pénitence au XII^{e} siècle, Louvain 1949.

9) Das Tridentinum (sess. 14, cap. 1; Dz. 894; 913) verweist nur auf Joh 20, 22f., allerdings mit der Einschränkung, daß bei Joh. 20 der Herr „praecipue" das Sakrament gestiftet habe. Der Rekurs auf andere Texte ist also nicht verwehrt.

10) Vgl. z. B. J. B. Umberg, Die richterliche Bußgewalt nach Joh 20, 23: ZkTh 50 (1926) 337–370; P. Galtier, De Paenitentia tractatus dogmatico-historicus (editio nova, Rom 1950) n. 125–141.

logie den richterlichen Charakter der Vergebungsvollmacht der Kirche gegenüber dem getauften Sünder zu erweisen sucht, wird oft ein großes Maß von formaljuridischem Scharfsinn aufgeboten, um zu zeigen, daß eine solche Absolutionsverweigerung (im Unterschied z. B. von einer Verweigerung der Taufe einem Sünder oder Ungläubigen gegenüber) einen eigentlichen, positiven richterlichen Akt darstelle, der eine neue rechtliche Lage schaffe (insofern z. B. der Sünder so verpflichtet sei, sich aufs neue dem Bußgericht der Kirche zu stellen, der durch die Anklage gewissermaßen labil gewordene Sündenzustand durch die Absolutionsverweigerung aufs neue festgelegt werde usw.).

Wir brauchen hier nicht auf die inneren Schwierigkeiten dieser Auskunft über den Sinn des „Bindens" einzugehen, die alle darauf hinauslaufen, daß sachlich eine Absolutionsverweigerung, so scharfsinnig man sie auch interpretiert, genau so wenig wie eine Taufverweigerung (die keine richterliche Erkenntnis der Kirche ist) mehr sein kann als die (u. U.) pflichtmäßige Unterlassung und Verweigerung eines Aktes, aber kein eigenständiger Akt mit eigenen neuen Rechtsfolgen, was sie doch gerade in der Voraussetzung dieser Interpretation sein sollte. Entscheidender ist dies[11]: „Binden" bedeutet in der Sprache des Neuen Testamentes und in der Auffassung der alten Kirche etwas anderes (und so kann durchaus dann auch das „Behalten" bei Joh 20 verstanden werden), nämlich „in den Bann tun". Es ist wichtig, von vornherein zu betonen, daß bei diesem Verständnis nicht voreilig an den heutigen kirchenrechtlichen Begriff der „Exkommunikation" gedacht werden darf als einer eigenen Kirchenstrafe, die gesatzter Weise für bestimmte Vergehen im Raum der Kirche verhängt wird. Um zu sehen, was dieses „bindende" Bannen im Neuen Testament und in der alten Kirche bedeutet, müssen wir uns erinnern, was schon über die ekklesiologische Seite der (schweren) Schuld gesagt wurde. Der getaufte (Tod-)Sünder gehört noch zur Kirche, er ist noch „drinnen". Aber eben diese seine bleibende Zugehörigkeit zur Kirche ist durch die Schuld ihres eigentlichen letzten Sinnes beraubt. Sie sollte die gleichsam sakramentale dauernde Sichtbarkeit seines Geistbesitzes sein[12]. Seine Zugehörigkeit zur Kirche in der Dimension der Sichtbarkeit (geschichtlichen, rechtlichen, bekenntnismäßigen usw. Greifbarkeit) der Kirche wird im Sünder zur Lüge, gewissermaßen zum „nur

11) Vgl. K. Adam, Zum außerkanonischen und kanonischen Sprachgebrauch von Binden und Lösen: Theol. Quartalschrift 96 (1914) 49–64; 161–197 (auch bei: K. Adam, Gesammelte Aufsätze (Augsburg 1936) 17–52; Strack-Billerbeck I 738–747; 792f. IV, 1 293–333; Kittel, Theol. Wörterbuch II, 59f; III 749–753; V. Brander, „Binden und Lösen" in der altsyrischen Kirche: Der Katholik 95, 1 (1916) 220–232; V. Brander, Ist Binden und Lösen bei Mt 16, 19 und 18, 18 ein rabbinischer Schulausdruck?: Der Katholik 94, 2 (1914) 116–132; B. Poschmann, Paenitentia secunda (Bonn 1940) 4–9.
12) Vgl. z. B. O. Semmelroth, Die Kirche als „sichtbare Gestalt der unsichtbaren Gnade": Scholastik 28 (1953) 23–39; K. Rahner, Die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. Mystici corporis.

gültigen", aber nicht „wirksamen" Dauerempfang des Ursakramentes, das die Zugehörigkeit zur Kirche darstellt. Das erste somit, was die Kirche tun muß (gerade um den Sünder zu retten), ist darin gelegen, daß sie diesen schuldhaft lügnerisch gewordenen Zustand des Sünders auch in der Dimension der Sichtbarkeit aufdeckt, den Schein entlarvt: sie bannt, „bindet" den Sünder. Sie stellt auch in der Dimension der geschichtlichen Greifbarkeit fest, wie es in Wahrheit ist: du bist gerade als Glied der Kirche gar nicht der, als welcher du durch deine sichtbare Gliedschaft erscheinst; du hast den Schein, daß du lebst (eben weil du zur Gemeinschaft der Lebendigen im geisterfüllten Leib Christi gehörst), aber in Wahrheit bist du tot. Richtend scheidet die Kirche in der einen Doppelbedeutung des Wortes κρίνειν (κρίσις)[13].

Von da aus ergibt sich auch, daß Binden und Lösen nicht zwei Seiten einer Alternative sind, sondern zwei Phasen der einen Reaktion, mit der die heilige Kirche auf die Sünde eines ihrer Glieder antwortet. Mindestens in der Absicht der Kirche ist es so. Wenn sie bindet, bindet sie, um überhaupt lösen zu können. Nur wenn zuerst einmal die Wahrheit in der Ebene der kirchlichen Sichtbarkeit an den Tag gebracht ist, die vom Schein[14] der Zugehörigkeit zur Kirche verdeckt ist, kann auf dieser selben Ebene (d. h. sakramental) die Schuld gegen die Kirche und Gott wieder aufgehoben, „gelöst" werden. Daran wird auch nichts dadurch geändert, daß es bei Verstocktheit und Unbußfertigkeit des Sünders bei dem „Binden" verbleiben muß. Die zweite Phase des einen Vorgangs (das Lösen) ist bedingt durch die Reue des Sünders. Aber das Binden zielt schon auf das Lösen, und dieses setzt jenes voraus. So hat es die alte Kirche immer verstanden[15]. Sie hat immer betont, daß der Christ mit schwerer Schuld gebunden werden müsse, um wirksam gelöst werden zu können, und hat dieses Binden, die Absonderung des christlichen Sünders von dem vollen Vollzug der Gemeinschaft, nicht als eine zusätzliche, in bloß manchen Fällen verhängbare Strafe bloß äußerer Kirchenzucht betrachtet, sondern als eine pflichtmäßige Reaktion der Kirche auf (grundsätzlich) jede Sünde, die „vom Reiche Gottes ausschließt". Es ist in dieser Hinsicht bezeichnend[16], daß der Paulinische Lasterkatalog (der Sünden, die vom Reiche Gottes ausschließen, also der schweren Sünden in unserer Terminologie) und der Paulinische Ka-

13) Vgl. z. B. 1 Kor 5, 3ff.

14) „Schein" ist die Zugehörigkeit zur Kirche im Sünder nicht in dem Sinn, daß er nicht mehr zu ihr gehört, aber in dem Sinn, daß die bestehende (nach ihrem wahren Sinn und ihrem Anzeigecharakter) etwas vortäuscht, was da sein sollte, aber nicht mehr da ist: die Teilhabe am heiligen Geist der Kirche.

15) Vgl. u. a. die oben Anm. 1 zitierte Literatur.

16) Vgl. einerseits 1 Kor 5, 1—8; 5, 11; 2 Thess 3, 6; 2 Tim 3, 2—5; 1 Tim 1, 19f; Act 8, 20ff; Apk 2, 2; 2, 14f.; 2, 20f. (Kataloge oder Fälle von „Bann", „Meiden" usw.) und andererseits Gal 5, 19—21; Eph 5, 5; 1 Kor 6, 9f.; Kol 3, 5—8 (Katalog von Sünden, die vom eschatologischen Reich Gottes ausschließen).

talog der Sünden, auf die die Kirche (Gemeinde) mit einem bannenden Distanzieren des Sünders von der Kirche zu antworten hat, identisch sind. So blieb es auch in der Theologie und Praxis der alten Kirche. Wie dieser „Bann", der die konnaturale Reaktion der Kirche auf die schwere Sünde ihres Gliedes ist, in der konkreten Praxis der altkirchlichen Bußdisziplin genauerhin gestaltet wurde (und darin natürlich die mannigfaltigsten Formen annehmen konnte), kann uns in diesem unserem Zusammenhang nicht näher beschäftigen. Eines ist überall greifbar und das theologische Entscheidende: der Sünder wurde mindestens ausgeschlossen vom innersten Lebensbezirk der Kirche, von ihrem zentralen Mysterium, der Quelle allen Heils, von Mahl und Opfer des Herrn. Ausgeschlossen natürlich, weil er sich davon durch seine Schuld selbst ausgeschlossen hatte. Aber eben dieses schuldhafte Sichtrennen von diesem innersten Lebensbezirk der Kirche, das in der Tiefe des Gewissens sich ereignete, erhält durch die „Bindung" des Sünders von seiten der Kirche seine Greifbarkeit und Leibhaftigkeit in der Ebene der sichtbaren Kirche[17] (was nicht notwendig heißt: im „forum externum" im Sinn des heutigen Kirchenrechtes, da es sich an sich durchaus um jene Ebene der Sichtbarkeit handelt, in der z. B. auch die Sakramente liegen).

Man könnte nun sagen, daß diese Deutung des „Bindens" als inneren und notwendigen Moments am sakramentalen Vergebungsvorgang (der sogenannten „öffentlichen" „Exkommunikations"-Buße in der alten Kirche) falsch sein müsse oder höchstens noch ein historisch-antiquarisches Interesse für uns haben könne, weil einmal dieses bannende Binden doch in der heutigen Spendung des Buß-Sakramentes sich nicht mehr finde und zweitens diese ganze „Konstruktion" sich auf die „Devotionsbeichte" nicht anwenden lasse, diese aber doch auch die Spendung eines Sakramentes sei. Die Prüfung dieser Einwände wird uns erkennen lassen, daß wir in „Binden" eine vergessene Wahrheit entdecken, die auch für uns heute noch bedeutsam ist, und die uns später ermöglicht, auch das sündentilgende „Lösen" der Kirche unter einem „vergessenen" Aspekt zu sehen.

17) Man beachte: nach jeder möglichen oder denkbaren Interpretation des „Bindens" (auf Erden) oder des „Behaltens" liegt dieses in derselben Dimension wie das „Lösen" und „Nachlassen". Nun ist aber dieses „Lösen" und „Nachlassen" für jede katholische Exegese und Dogmatik ein sakramentaler Vorgang, also ein solcher, der wesentlich eine geschichtliche Greifbarkeit in der sichtbaren Kirche als solcher hat, auf einem „forum" sich abspielt, wenn dieses „forum" auch „internum seu conscientiae sacramentale" (CIC can. 196; 1047; 2314 § 2) genannt werden muß im Verhältnis zu einer äußerlichen Dimension der Kirche, in der sich jene Vorgänge abspielen, die die Kirche als bloß äußere Gesellschaft und deren „bonum commune" als solches berühren. Auf dem sakramentalen Forum sich abspielende Ereignisse bewirken unmittelbar Geschehnisse im „Gewissensbereich" (wie es eben alle Sakramente tun), sie spielen sich aber nicht in der „privaten" Sphäre des inneren Gewissens allein ab, sondern in der sichtbaren Kirche. Dasselbe ist also auch vom „Binden" auf jeden Fall zu sagen.

Dieses „Binden", so wie es erklärt und von der eigentlichen Kirchenstrafe der Exkommunikation im heutigen Kirchenrecht abgegrenzt wurde, gibt es heute nicht mehr, so lautet der erste Einwand. Um die Falschheit dieser Behauptung zu sehen, wollen wir zunächst (bevor wir „theologischer" reden) ein kleines Gedankenexperiment machen. Denken wir uns eine heutige kleine christliche Gemeinde von großem Eifer, in der auch „bürgerlich" jeder jeden kennt. Setzen wir voraus, alle Glieder dieser Gemeinde versammeln sich sonntags zur Feier der Eucharistie und empfangen dabei alle unter den nötigen Voraussetzungen in einer ihnen selbstverständlichen Übung den Leib des Herrn. Nehmen wir ferner an (natürlich ohne damit eine solche Praxis empfehlen zu wollen), diese eifrigen Christen hätten (wie in der alten Kirche) den (uns heute seltsam anmutenden) Brauch, nur die objektiv und subjektiv schweren Sünden, die sie begangen haben, dem sakramentalen Bußgericht zu unterbreiten (das sie aber dann in der Form empfangen, wie es heute üblich ist: Samstag nachmittags am Beichtstuhl anstehen). Alle diese Hypothesen sind auch heute denkbar, sogar ohne die geringste Änderung des heutigen Kirchenrechtes. Die Leute dieser Gemeinde brauchten nur so handeln zu wollen, niemand könnte sie zum gegenteiligen Handeln verpflichten, zu dem man ihnen höchstens gute Ratschläge geben könnte. Wie würde unter diesen Voraussetzungen sich das Leben dieser Gemeinde gestalten? Es wäre ohne weiteres mit theologisch und praktisch nur unerheblichen Abwandlungen, ohne jede neue kirchenrechtliche Maßnahme, das wieder sichtbar, was man „die öffentliche Kirchenbuße", „Exkommunikationsbuße" nennen könnte. Wenn jemand schwer gesündigt hat und dementsprechend (pflichtmäßig) am Sonntag der Eucharistie fernbleibt oder am Samstag (ebenso pflichtmäßig) am Beichtstuhl ansteht, würde er sich als Todsünder bekennen[18]; er wäre auch in der Öffentlichkeit der Kirche im „ordo paenitentium" (auch wenn die genaue Natur seiner schweren Schuld durch das Bekenntnis nur dem Beichtiger bekannt wäre, wie es übrigens auch in der alten Kirche der Fall war).

18) Man wird es nicht ganz leicht haben zu beweisen, daß unter den gemachten Hypothesen die Kirche die strenge Pflicht hätte, die äußere Gestaltung des Buß-Sakramentes so zu modifizieren, daß auch dann durch den Empfang des Sakramentes niemand sich praktisch als mit schwerer Schuld beladen verraten würde. Jedenfalls haben die Kirchenväter auch für geheime (schwere) Sünden die öffentliche Kirchenbuße gefordert (vgl. z. B. B. Kurtscheid, Das Beichtsiegel (Freiburg 1912) 16–23: Öffentliche Buße für geheime Sünden). Bedeutete das natürlich auch kein eigentliches öffentliches Bekenntnis der Schuld, so verriet der Büßer bei dem damaligen Fehlen der Andachtsbeichte und bei der Öffentlichkeit der Buße unvermeidlich, daß er sich schwerer Sünde schuldig gemacht hatte. Man sieht aus solchen Überlegungen nebenbei bemerkt auch, welche pastorellen Schwierigkeiten entstehen müßten, wenn diejenigen, die die Andachtsbeichte bekämpfen oder möglichst zurückzudrängen suchen, mit ihren Tendenzen Erfolg hätten: im selben Augenblick, in dem dies ihnen gelänge, brächte man, praktisch geschätzt, die Leute, die Todsünden begangen haben, erst (wie zu den Zeiten des Caesarius von Arles und in den folgenden Jahrhunderten) auf dem Sterbebett zur Beichte.

Ob ein solcher Sünder am Sonntag wie in der alten Kirche im hintersten Teil der Kirche seinen eigenen Platz hat oder (wie in unserer Gemeinde) vereinsamt an seinem sonstigen Platz bleibend unweigerlich auffällt, das würde an der Sache nichts ändern: er bekennt sich unweigerlich „öffentlich" als Sünder. Und der Pfarrer dieser Gemeinde könnte von der „Schlange", die am Samstagabend vor seinem Beichtstuhl steht, auch genau so predigen: „abundant hic paenitentes; quando illis imponitur manus, fit ordo longissimus" (Zahllos sind die Büßenden unter uns; wenn man ihnen die Hand auflegt, gibt es eine lange Reihe. Sermo 232,7). Er könnte mit Augustin sagen von diesen Büßern: proprie vocantur paenitentes remoti etiam a sacramento altaris participando, ne accipiendo indigne iudicium sibi manducent et bibant (Die eigentlichen Büßer sind auch von der Teilnahme am Sakrament des Altares ausgeschlossen, damit sie sich durch seinen unwürdigen Genuß nicht das Gericht essen und trinken. Sermo 352,3.8). Auch er könnte mit Augustinus predigen: illi enim, quos vidistis agere paenitentiam („die vor dem Beichtstuhl stehen"), scelera commiserunt, aut adulteria aut aliqua facta immania; inde agunt paenitentiam. Nam si levia peccata ipsorum essent, ad haec quotidiana oratio delenda sufficeret (Diejenigen, die ihr Buße tun seht, haben Verbrechen begangen, Ehebruch oder sonst etwas Furchtbares; darum tun sie nun Buße. Wenn sie nur läßliche Sünden hätten, genügte zu deren Tilgung das tägliche Gebet. De symbolo 7,15). Man kann auch nicht sagen, daß in unserem Fall die „Öffentlichkeit" dieser Buße nur eine faktische wäre, ohne daß sie durch einen eigentlichen Akt der Kirche konstituiert worden wäre. Denn sie sind auch durch einen Akt der Kirche selbst von der sakramentalen Mitte des sichtbar-gnadenhaften Lebens der Kirche ausgeschlossen. Ihre Sünde zwingt sie (unter unseren Voraussetzungen) zur „öffentlichen Buße", weil sie auch durch eine kirchliche Rechtsverfügung, die jeden Sünder von schwerer Schuld trifft (und doch keine Exkommunikation im heutigen Sinn ist), von der Eucharistie ausgeschlossen sind und weil sie durch kirchliches Gebot wenigstens einmal im Jahr das Buß-Sakrament empfangen müssen, wozu die nicht verpflichtet sind, die keine schwere Schuld auf sich geladen haben. Daß dieser kirchliche Akt heute (im Unterschied zur alten Kirche) nicht eigens für den einzelnen als solchen verfügt wird, also gewissermaßen heute „latae sententiae", nicht „ferendae sententiae" ist, ändert nichts Grundsätzliches an der Sachlage. Die Kirche „bindet" jeden Sünder mit schwerer Schuld noch heute genau so wie früher, indem sie ihn auch durch ihre eigene rechtliche Verfügung von jenem Kreis der Glieder der Kirche absondert, die freien Zutritt zu ihrem höchsten Geheimnis haben, und diese absondernde Bindung könnte jederzeit durch rein faktische Veränderungen jene greifbare Deutlichkeit wieder erhalten, die wir an dem Binden in der alten Kirche feststellen und die wir heute (anders als die alte Kirche) als die „Öffentlichkeit" der Buße

qualifizieren[19]. Das Binden als erste Phase der Reaktion der Kirche auf die schwere Schuld des Christen ist also heute ebenso gegeben wie in der alten Kirche. Es ist nur verdeckt und darum von uns heute „vergessen", weil es nicht auffällt. Es fällt aber nicht auf, weil faktisch viele (leider) nicht die Eucharistie empfangen, die dazu das Recht hätten; und viele beichten (glücklicherweise), die dazu nicht verpflichtet sind.

Das Ganze etwas theologisch und kürzer ausgedrückt: insofern die Kirche durch ihren eigenen Akt (CIC can. 856) den Christen mit schwerer Schuld von dem höchsten Lebensmysterium der Kirche und der kirchlichen Gemeinschaft der Christen untereinander, der Eucharistie, ausschließt (wenn auch heute gewissermaßen in einem abgekürzten Verfahren, wie es übrigens stellenweise auch schon in der alten Kirche vorkam[20]), und insofern die Kirche (über das göttliche Gebot hinaus) für solche wenigstens einmal im Jahr die Pflicht des Sich-dem-Bußgericht-Stellens festlegt[21], ist eine „Bindung" des Christen, der schwer gesündigt hat, durch die Kirche gegeben, und zwar in derjenigen Dimension der Sichtbarkeit der Kirche, die zwar vom „forum externum" verschieden ist, aber doch wirklich eine Dimension der Sichtbarkeit ist, weil es genau jene Dimension der Kirche ist, in der die Sakramente als „sichtbare" Zeichen der Gnade vollzogen werden. Daß diese sichtbare (also „öffentliche") Bindung in der heutigen Praxis nicht auffällt, liegt in zufälligen Umständen begründet, die dem Wesen der Sache äußerlich sind; diese Unauffälligkeit läßt uns diese Bindung übersehen, uns „vergessen", hebt sie aber keineswegs auf.

Wäre es nicht besser, wir würden dieses „Binden" nicht vergessen? Selbstverständlich ist die Trennung von Gott und seiner Gnade selbst die letzte und tiefste Fürchterlichkeit der Sünde. Aber eben diese tritt durch die Bindung der Kirche aus der Tiefe des Gewissens an die Oberfläche des Daseins. Wer schon einmal Menschen begegnet ist (und es gibt solche!), die leiden an dieser Verweisung aus dem innersten sakramentalen Bereich der Kirche, der kann sich vorstellen, was diese Bindung religiös bedeuten könnte. Paulus hat sie gesehen als ein Ausgelie-

19) Die alte Kirche qualifizierte die Kirchenbuße ja nicht als „öffentlich" im Gegensatz zu einer „privaten" sakramentalen Buße, sondern im Gegensatz zur nichtsakramentalen Buße für läßliche Sünden (durch Gebet, Fasten, Almosen usw.).

20) Man denke z. B. an die Abschaffung des inquisitorisch gegen Eucharistie-Unwürdige vorgehenden Bußpriesters unter Nektarius von Konstantinopel, wodurch die Entscheidung im konkreten Fall, ob eine solche Unwürdigkeit vorliegt, den einzelnen überlassen wurde und so die Kirche sich mit der Aufstellung des allgemeinen Prinzips (aber als auch von ihr selbst aufgestellten, und nicht nur verkündeten) begnügte. Insofern z. B. auch Augustin erwartete, daß der geheime Sünder sich spontan der Kirche stelle und sich von sich aus von der Eucharistie fernhalte, setzt er eigentlich auch einen solchen Eucharistie-Ausschluß „latae sententiae" voraus.

21) CIC can. 901. 906.

fertwerden an die Macht des Satans[22]. Und wie sollte der Mensch diese nicht fürchten, wenn er nicht jederzeit fliehen kann den Bezirk der Kirche, in dem das fleischgewordene Erbarmen selber als die Macht des Lebens über Sünde, Tod und dämonische Triebhaftigkeit gegenwärtig ist? Wie sollte der gebundene Mensch sich nicht verlassen und im letzten Sinn vereinsamt vorkommen, wenn er ausgeschlossen ist von jenem Mysterium, in dem die tiefste Kommunion der Menschen untereinander gegeben ist? Weil ein Brot ist, bilden wir viele einen Leib; wir nehmen ja alle an dem einen Brote teil, sagt Paulus (1 Kor 10,17). Wie muß dieses Wort den treffen, der von diesem Brot ausgeschlossen ist?

Man könnte nun sagen (und damit kommen wir zur zweiten der oben schon angedeuteten Schwierigkeiten): die Tatsache, daß bei der Andachtsbeichte, die schon eine wahre sakramentale Sündenvergebung ist, kein „Binden" möglich ist, zeige, daß das „Binden" doch nicht zum Wesen des kirchlichen Bußverfahrens gehöre[23], keine notwendige erste Phase der richtend-heilenden Reaktion der Kirche auf die Sünde ihres Gliedes sei, oder mindestens, daß bei der Andachtsbeichte dieser Gesichtspunkt gänzlich wegfalle. Hier liegt natürlich eine gewisse Schwierigkeit, die rundweg zuzugeben ist. Aber es muß zunächst gesehen werden, daß sie in der üblichen Auffassung des Bindens und Lösens (Behaltens und Nachlassens), die wir zu Beginn des Abschnittes erwähnten, in genau derselben Weise vorliegt. Diese übliche Theorie sucht nämlich den richterlichen Charakter des Buß-Sakramentes gerade aus der alternativen Doppelvollmacht des Bindens oder Lösens mit rechtlichen Folgen in beiden Fällen nachzuweisen. Sie muß dann aber gestehen, daß auch in dieser Theorie von einem eigentlichen Binden im strengen Sinn gegenüber bloß läßlichen Sünden nicht die Rede sein kann. Denn die Tilgung der läßlichen Sünden ist eben nicht im selben Sinn wie die schwere Sünde von der sakramental-richterlichen Intervention der Kirche abhängig und ist nicht pflichtmäßig auf eine solche angewiesen. Dazu kommt, daß (auch in dieser üblichen Theorie) nur mit überflüssigen und sachlich höchst problematischen Konstruktionen der Fall gedacht werden

22) Vgl. 1 Kor 5, 5; 1 Tim 1, 20.

23) Man beachte: wir sagen nicht: zum eigentlichen Wesen des Buß-Sakramentes als solchem. In jeder Auffassung ist die sakramentale Vollmacht streng als solche bloß ein Teil einer richterlichen (bindenden oder lösenden) Vollmacht, die der Herr in den Schlüsseln der Kirche den Sündern gegenüber gegeben hat. Es ist also berechtigt und unbedenklich, zwischen dem Wesen des (ganzen) Bußvorgangs und dem Wesen jener Phase dieses Vorgangs zu unterscheiden, die im engeren Sinn als Sakrament bezeichnet werden muß und allein bezeichnet werden kann, da das Binden als solches im Falle des Unbußfertigbleibens des Sünders seinen Sinn und seine Bedeutung behält, aber dann natürlich auf jeden Fall keinen sakramentalen Charakter hat und dieser ihm darum auch in dem Fall nicht zugesprochen werden soll, in dem es tatsächlich seinem eigentlich und ursprünglich gemeinten Sinn entsprechend (vgl. das ἵνα in 1 Kor 5, 5) sich in das Lösen hinein „aufhebt".

kann, in dem jemand eine läßliche Sünde in einer bloßen Andachtsbeichte beichtet, die ihm nicht schon im voraus zum Sakrament vergeben wäre[24]: läßliche Sünden können nicht eigentlich und im strengen Sinn „gebunden" oder „behalten" werden, wie immer man diese Worte in der Vollmacht Christi deutet, die die biblische Grundlage des Buß-Sakramentes sind. Daraus folgt: die oben angedeutete Schwierigkeit ist eine solche, die nicht für unsere Deutung des Bindens spezifisch ist, sondern jede Theorie belastet, weil jede einerseits das Buß-Sakrament als seiner ganzen Struktur nach auf die Tilgung der schweren Sünden ausgerichtet erkennen muß und jede anderseits aus der Praxis und Lehre der Kirche weiß, daß es trotzdem auch in zweiter und abgeleiteter Weise ein sakramentales Mittel der Tilgung der läßlichen Sünden sein kann.

Diese Vorüberlegungen eines „retorqueo" vorausgesetzt, können wir sagen: Analog (d. h. wirklich ähnlich oder nur in weiterer defizienter Ähnlichkeit) zur schweren Sünde ist auch die läßliche Sünde ein Verstoß gegen die heilige Kirche und die verpflichtende Gliedfunktion eines Christen in der Kirche. Sie distanziert einen solchen Sünder zwar nicht vom inneren Leben der Kirche als des „Gefäßes des Geistes" (wie Irenäus sagen würde), wohl aber von dem vollen, ungehinderten Lebensvollzug dieses inneren Lebensprinzips der Kirche (nicht von der caritas, würde Thomas sagen, wohl aber von dem Akt und dem fervor caritatis[25]), wobei die caritas eben nicht als nur subjektive Gesinnung oder bloß als individualistisch aufgefaßter „eingegossener" Tugendhabitus gedacht werden darf, sondern als jene göttliche Liebe, die uns von der Kirche her dauernd zuströmt: Ecclesiae caritas, quae per Spiritum Sanctum diffunditur in cordibus nostris (Die Liebe der Kirche, die durch den Heiligen Geist in unsere Herzen ausgegossen wird. Augustinus, In Joan. tract. 121,4). Von dieser Glut der Liebe, die von der Kirche und ihrem göttlichen Lebensprinzip her den Menschen immer restloser und eifersüchtiger erfassen will, distanziert sich der Mensch durch die läßliche Sünde, dieser Glut setzt er einen bewußten Widerstand entgegen. Das spielt sich zunächst in seiner privaten Sphäre, ja vielleicht nur in der Tiefe seines Gewissens ab. Und er kann diese schuldhafte Resistenz gegenüber dem Treiben des Geistes auch in diesen Dimensionen seiner Existenz allein bereinigen und gutmachen: durch „private" Buße, Gebet und Empfang der Eucharistie, die ja gerade das Sakrament des „fervor caritatis" nach Thomas ist[26]. Aber wenn der Sünder, diese seine Trägheit und Widerwärtigkeit beklagend und sich anklagend, zur Kirche kommt und wenn die Kirche in ihren amtlichen Vertretern diese Anklage

24) Warum trotzdem der Empfang des Sakramentes nicht sinnlos wird, darüber ist Genügendes gesagt in: Vom Sinn der heutigen Andachtsbeichte: ZAM 9 (1934) 323—336.
25) De malo q. 7 a 2; I. II. q. 89 a. 1.
26) III. q. 79 a. 4 usw.

entgegennimmt und ernst nimmt, durch ihr ernstes Anhören bestätigt, daß sie nicht bloß der Ausdruck einer empfindsamen, auf ihre individuelle Untadeligkeit bedachten Seele ist, sondern das Geständnis einer Schuld, durch die sie selbst, die Kirche, mitleidet, mitbüßen muß: dann erhält eben doch auch diese verborgene Distanzierung des Menschen von der Lebensfülle und Lebenskraft der Kirche, die in der läßlichen Sünde liegt, eine Sichtbarkeit in der sakramental-öffentlichen Dimension der Kirche, die jener analog ist, die durch das Binden des Menschen mit schwerer Schuld eintritt (zumal ja auch dieser Glied der Kirche bleibt). Das Bekenntnis der läßlichen Schuld in Abgabe durch den Sünder und Entgegennahme durch die Kirche macht diese Schuld und die durch sie bewirkte Distanzierung von der Kirche „präsent" in jenem (wenn auch heute noch so diskret gestalteten) Raum der Öffentlichkeit der Kirche, der – verschieden vom forum externum – gerade jener ist, in dem sich Geist und Leib der Kirche am innigsten durchdringen. Ein solches durch die Kirche und nicht bloß durch den Sünder bewirktes Greifbarwerden der Distanz des Sünders von der Lebensfülle der Kirche kann sehr wohl ein „Binden" genannt werden, analog zu jenem, mit dem die Kirche auf die schwere Schuld des Christen antwortet.

Wiederum: wer dies richtig bedenkt, wird nicht sagen, daß dies theologische Subtilitäten sind, die für das religiöse Leben kein Gewicht haben können. Es gibt keine Sünde, in der wir nicht auch am Nächsten schuldig werden, und in den meisten Sünden, auch den läßlichen, ist das nur zu handgreiflich. Da kniet ein Priester bekennend im Beichtstuhl. Er beichtet nur „läßliche" Sünden: sein barsches Wesen, seine Geschäftsmäßigkeit in seinen priesterlichen Funktionen, seinen Mangel an Buße und Gebetsgeist, seinen Hochmut, seinen Egoismus, seine Feigheit in seiner Sendung. Wieviel ist er eigentlich – greifbar und verborgen – den andern schuldig geblieben, und wie ist er so schuldig geworden an den Kindern, an den Armen, an denen, die die Kirche suchen und bei ihm nicht erkennen können, an allen, deren Seele Gott einmal von ihm fordern wird am Tage des Gerichtes! Wenn dieser Priester nun so seine Sünden, seine „bloß" läßlichen Sünden, bekennt, dann ist das (oder sollte es sein) nicht nur die unvermeidliche Voraussetzung dafür, daß er dieser Sünden ledig wird. Dieses Bekenntnis hat sein eigenes Gewicht (seine Sünden könnte er ja auch ohne dieses Bekenntnis tilgen): Ach, ich, der Hochwürdige Herr, der gesalbte und geweihte Priester Gottes, der Stellvertreter der heiligen Kirche, ich bin ein armer Sünder, auch nicht besser als die, denen ich als Guter Hirt auf den Wegen des Heils vorangehen sollte. Welche Distanz ist zwischen dem, was ich als Priester bin und sein sollte, und dem, was ich als armer Sünder bin! Wie bedrückt mich diese Distanz zwischen beidem! Wie sollte ich sie bekennen, wie den falschen Schein zerstören, das Lügnerische zerstören, das ich durch

meine Schuld um die Wahrheit meines Priestertums ausbreite! Ich kann auch nicht hinknien vor meine Pfarrkinder, um sie zu bitten, daß sie mir meine Schuld an ihnen vergeben, damit auch Gott im Himmel mir verzeihen kann. Und darum bekenne ich wenigstens dem anderen Priester, meinem einen Bruder, an Gottes und der heiligen, durch mich gekränkten Gemeinde Gottes Statt, meine Schuld, meine große Schuld... Haltet mich nicht für einen Hochwürdigen, Heiligen, sondern für den, der ich durch meine Schuld bin, für einen armen Sünder. Indem ich bekennend mich vor der Kirche und dadurch vor allen, an denen ich gesündigt habe, distanziere von dem, was ich sein sollte und zu sein scheine, kann ich hoffen, daß Gott mich auch mit der Liebe seines Geistes, den er verleiht, dorthin stellt, wohin er mich durch die Weihe gestellt hat. Indem ich meine Fesseln zeige, nimmt ER sie mir ab. – Ein Beispiel nur. Es könnte variiert werden für den Mann im öffentlichen Leben, für den Vater, dem das Seelenheil seiner Kinder aufgetragen ist, für die Mutter, die ihrer Familie vorleben sollte, was ein wahrer Christ ist, für die Armen und Einsamen, die aus ihrer Bitterkeit die Gnade für andere ziehen sollten, für die Insassen eines Klosters, das eine strahlende Stadt auf dem Berge sein sollte... Sie alle müßten, bevor sie sich von ihren läßlichen Sünden von der Kirche und durch sie lösen lassen, ihr Gebundensein vor der Kirche und durch die Kirche existentiell realisieren.

3. *Die „Materie" des Buß-Sakramentes*

Wer einmal Theologie studiert hat, erinnert sich (wahrscheinlich etwas gelangtweilt und uninteressiert) an eine „Schulkontroverse" über die Frage, welches die „Materie" des Buß-Sakramentes sei. Vermutlich wird er diese Kontroverse als einen herzlich leeren Wortstreit betrachten, der für die Praxis und das religiöse Leben gänzlich bedeutungslos ist und weitergeschleppt wird in den Schulbüchern, weil die Theologen sich einmal in den Kopf gesetzt haben, auch beim Buß-Sakrament zwischen Materie und Form zu unterscheiden, obwohl (so ist der Eindruck) hier diese Unterscheidung, die bei anderen Sakramenten (z. B. bei der Taufe) deutlich greifbar ist, nur mit künstlicher Subtilität angewendet werden kann. Und so hat man den Eindruck, daß auch in Zukunft die Thomisten die „Akte des Pönitenten" Materie des Buß-Sakramentes nennen, die Skotisten, das bestreitend, diese Akte als bloße Vorbedingung des Sakramentes betrachten werden und beides im Grunde auf dasselbe hinauslaufe. Und doch ist es ein wenig anders. Die Frage hat nicht nur ihr Gewicht, weil die Reformatoren die eigentliche Sakramentalität der kirchlichen Buße teilweise auch gerade mit Berufung darauf bestritten haben, daß bei ihr keine „res" (also keine „Materie" wie bei Taufe und Abendmahl) vorhanden sei, sondern nur „Worte" (verba), die daher für sich alleinstehend nicht zu den Sakramenten, sondern eher zur wirk-

samen Predigt des Evangeliums der Vergebung zu rechnen seien. Von der Bedeutung der Schulkontroverse in dieser Hinsicht ist hier nicht zu sprechen. Auch davon abgesehen, können wir, wenn wir die thomistische Ansicht als gutbegründete und heute allgemeinere in der Theologie einmal voraussetzen, in dieser Schulfrage eine „vergessene" Wahrheit entdecken, die nicht ganz ohne jede Bedeutung für unser religiöses Leben ist.

Wir kommen dem eigentlichen Sinn dieser thomistischen Lehre näher, wenn wir fragen, wie sie eigentlich entstanden ist. Die Anwendung der Begriffe „Materie" und „Form" auf die Sakramente überhaupt stammt erst aus den ersten Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts in teilweiser Ablösung der älteren Begriffe „res" (elementum) und „verbum". Bevor man nun im 13. Jahrhundert daran ging zu fragen, welches Materie und Form im Buß-Sakrament sei, hatte man sich schon (im 12. Jahrhundert) gefragt, welches (im ganzen) das sakramentale Zeichen (im Unterschied zur Wirkung als solcher) beim Buß-Sakrament sei. Auf diese Frage aber hatte man im ganzen 12. Jahrhundert fast allgemein geantwortet[27], daß die äußeren Bußakte des Pönitenten, vor allem sein Bekenntnis oder die auferlegte Genugtuung, das sakramentale Zeichen seien. (Wenn da und dort[28] schon die Absolution des Priesters als sakramentales Zeichen betrachtet wird, so ist dies nur scheinbar mit der heutigen kirchlichen Lehre identisch, denn die spekulative Theologie betrachtete im 12. Jahrhundert und im 13. Jahrhundert bis Thomas so gut wie nirgends diese Absolution als den sakramentalen Vorgang, der die Tilgung der Schuld als solchen vor Gott bewirkt, sondern schrieb ihr nur andere, wenn auch übernatürliche Wirkungen zu und betrachtete die gnadenbewirkende Reue des Pönitenten auch im Sakrament als die alleinige Ursache der Schuldtilgung streng als solche.) Diese damals übliche Deutung des sakramentalen Zeichens darf uns nicht überraschen. In der Praxis und in der frühmittelalterlichen Theologie stand das persönliche Bußetun des Sünders durch Reue, Bekenntnis und Genugtuung (all dies freilich vor der Kirche und ihrer Leitung) so im Vordergrund des Bewußtseins, daß es verständlich wird, daß die Theologie bis Thomas in dieser persönlichen Buße, in der von Gott gegebenen Liebe, die eigentliche Ursache der Vergebung der Schuld sah und dann der priesterlichen Absolution (deren Notwendigkeit nie bestritten wurde) nur noch andere Wirkungen (z. B. Vergebung der Sündenstrafe usw.) zuschreiben konnte. Wenn nun unter diesem Blickwinkel gefragt wurde, welches das sakramentale Zeichen im Buß-Sakrament sei, konnte man konsequent nur noch antworten: die

27) Das Material dazu bei B. Poschmann, Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter, Breslau 1930; P. Anciaux, La Théologie du Sacrement de Pénitence au XII^e siècle, Louvain 1949.
28) Vgl. Anciaux 146f. 376. 382.

Akte des Pönitenten. Wenn man dann (in der Mitte des 13. Jahrhunderts) langsam und zögernd daranging zu fragen, wie man im sakramentalen Zeichen des Buß-Sakramentes zwischen Materie und Form unterscheiden könne (weil man diese Unterscheidung bei allen Sakramenten durchzuführen suchte), so mußten bei dieser Sachlage (das Zeichen sind die Akte des Pönitenten; die Absolution hat keine Wirkursächlichkeit auf die Tilgung der Schuld als solche) die Antworten sehr verschieden und schwankend ausfallen. Wir brauchen hier auf die Theorie der Hochscholastik vor der Mitte des 13. Jahrhunderts in dieser Frage nicht einzugehen.

In dieser Zeit (kurz vor Thomas und durch Thomas selber) gelingt es zunächst, die ursprüngliche alte Tradition der Kirche zu einer klaren Formulierung in der neuen Begrifflichkeit zu bringen. Zunächst hinsichtlich der sakramentalen Ursächlichkeit für die Schuld als solche: die Absolution der Kirche hat eine sakramentale Ursächlichkeit auf die Schuldtilgung als solche. Das ist der entscheidende Fortschritt, den die Theologen dieser Zeit (Wilhelm von Auvergne, Hugo von St. Cher, Wilhelm von Melitoa, Bonaventura, Thomas von Aquin)[29] in der Klärung der Bußtheologie gebracht haben, der aber hier nicht Thema ist. Aber mit diesem Fortschritt ist deutlich eo ipso auch folgendes gegeben: Diese schuldtilgende Absolution ist dann auch notwendig das sakramentale Zeichen (oder gehört zum mindesten als notwendiges und innerlich konstituierendes Moment in es hinein). Nun konnte und wollte das konservative und ausgleichende Genie, das der hl. Thomas überall in seiner Theologie ist, die seit anderthalb Jahrhunderten traditionelle These der Theologie seiner Zeit, wonach die Akte des Pönitenten das sakramentale Zeichen im Buß-Sakrament sind, nicht einfach verwerfen. Das Begriffspaar Materie und Form gibt ihm die Möglichkeit einer harmonsierenden Synthese zwischen der traditionellen These und der gewonnenen (neuen) Erkenntnis: die Akte des Pönitenten gehören zum sakramentalen Zeichen (darin hat die ältere Ansicht recht), sie sind die Materie, das eine zu prägende und genauer zu bestimmende Element im sakramentalen Zeichen, das die göttliche Vergebung anzeigt und bewirkt; aber die priesterliche Absolution gehört auch zu ihm (darin hat die neue Ansicht recht), es ist die Form, das bestimmende und endgültig ausprägende Element im Ganzen des sakramentalen Zeichens, das den Akten des Pönitenten erst ihren letzten Sinn gibt. Die (moralische, nicht physische) Sinneinheit von greifbarer Buße des Menschen vor der sichtbaren Kirche und vergebender, autoritativer Freisprechung durch die Kirche bildet eine Zeicheneinheit, die die göttliche Vegebung anzeigt und anzeigend bewirkt (Ereignis werden läßt).

29) Vgl. für die genannten Theologen: Valens Heynck, Zur Bußlehre des hl. Bonaventura: Franziskanische Studien 36 (1954) 1—81; für Thomas: III q. 84 a. 1 corp. ad 1, ad 2, ad 3; a. 4 ad 3; a. 7 corp.; q. 86 a. 6 corp.; q. 89 a. 1 ad 2.

Innerhalb dieses Ganzen des Zeichens (nur so!) ist für Thomas die priesterliche Absolution (als Form) das Entscheidende, was die Wirkursächlichkeit angeht[30], die Akte des Pönitenten aber das Wichtigere, was die Zeichenfunktion als solche betrifft[31]. Insofern diese beiden Elemente des einen Zeichens aufeinander aus ihrer Natur heraus hingeordnet sind, können sie miteinander auch die Einheit des einen anzeigenden und wirksamen Zeichens bilden.

Man sieht: Thomas kommt zu der Theorie, daß die Akte des Pönitenten Materie des sakramentalen Zeichens seien, nicht (wie man seine These später oft „beweisen" wollte[32]) durch die Überlegung, der richterliche Spruch der Kirche brauche eine „Materie". Ein solcher Beweis würde auch sachlich nur zeigen, daß der Richterspruch der Kirche einen Gegenstand haben muß, auf den er sich beziehen kann, und käme so über die skotistische Theorie nicht hinaus. Thomas' einziger Beweis (den er übrigens gar nicht ausführt, auf den er gar nicht reflektiert,) ist vielmehr die übliche Lehre der Scholastik vor ihm, daß innerhalb des einen ganzen kirchlichen Bußverfahrens die personale Tat des Pönitenten wirksam einfließt auf die Tilgung der Schuld und nicht nur (wie es nach ihm bei der Taufe ist) dafür äußere Vorbedingung ist. Man könnte sogar sagen: eingegeben ist Thomas diese seine Lehre von seinem tiefen theologischen Instinkt, der ihn dazu treibt, das personale und das sakramentale Moment in der Rechtfertigung möglichst innig sich gegenseitig durchdringen zu lassen, nicht zwei disparate „Wege" der Rechtfertigung zu kennen, sondern das Personale und Sakramentale (beides in und vor der Kirche) als zwei Seiten oder Phasen des einen Vorganges zu betrachten, die sich gegenseitig fordern und bedingen[33]. Daß er diese theologische Grundkonzeption gerade beim Buß-Sakrament (deutlicher als bei anderen Sakramenten) durchführen konnte, dafür liegt der Grund freilich in der besonderen Lage der Theologie des Buß-Sakramentes seiner Zeit, die die Akte des Pönitenten auch im Sakrament der Buße an eine zentralere Stelle als bei den anderen Sakramenten rückte.

Es wäre höchst oberflächlich, wollte man in dieser thomistischen Theorie bloß eine geschickte verbale Harmonisierung sachlich ganz verschiedener Standpunkte sehen und von da aus Skotus[34] doch recht geben, der – gerade von der neu errungenen Position des Thomas aus – die Sakramentalität des ganzen Bußvorgangs einzig in die priesterliche Absolution

30) III q. 86 a. 6 corp.
31) In IV. Sent. dist. 22 q. 2 sol. 2.
32) Vgl. z. B. Ch. Pesch, Praelectiones dogmaticae VII 4/5 (Freiburg 1920) n. 79.
33) Vgl. dazu: K. Rahner, Persönliche und sakramentale Frömmigkeit, in: Schriften zur Theologie II, 115–141 H. Schillebeeckx, O. P., De Sakramenteele Heilseconomie, Antwerpen 1952.
34) Vgl. N. Krautwig, Die Grundlage der Bußlehre des J. Duns Skotus (Freiburg 1938) 133ff.

hinein verlegte, weil diese (wie zuerst Thomas die Theologen sehen gelehrt hatte) autoritativ und wirksam auf die Tilgung der Schuld selbst hingeordnet ist. Es handelt sich bei Thomas (so will uns scheinen) nicht nur um die Einbeziehung einer vor ihm vorhandenen Schulmeinung in seine Theorie, sondern um die begriffliche Einarbeitung einer echten Tradition von der Väterzeit her. Wir können hier den Beweis dafür nur ganz kurz und auf Einzelbelege verzichtend andeuten. Die Väter sehen zunächst einen wesentlichen Unterschied zwischen Taufe und kirchlicher Buße[35]. Die Taufe ist Vergebung aus freier Huld, Neuschöpfung, schlechthin Nachlaß, reine, unmittelbare Wirkung des Blutes Christi. Die Buße (auch als Sakrament!) ist mühsame Genugtuung, Taufe in den eigenen Tränen, nicht Neugeburt plötzlicher Art, sondern langsame, bittere Heilung durch eigenes Bemühen (auch wenn dieses getragen sein muß durch die Gnade Gottes). Und zwar beziehen die Väter diesen Unterschied nicht etwa bloß auf die Tilgung der zeitlichen Sündenstrafen, sondern auf die Vergebung der Schuld selbst[36]. Sie sehen diesen Unterschied nicht nur im Verhältnis der Taufe zu der Sündentilgung nach der Taufe, die auf außersakramentale Weise geschieht, sondern zu jener, die das kirchlich geregelte, mit der kirchlichen Rekonziliation abschließende Bußverfahren ist. Würde die personale Buße auch im Buß-Sakrament nur äußere Vorbedingung sein[37], dann könnte dieser Unterschied zwischen beiden Sakramenten als solchen nicht oder höchstens nur hinsichtlich der zeitlichen Sündenstrafen aufrechterhalten werden. Es kann unter dieser Hinsicht des Unterschiedes zwischen beiden Sakramenten der subjektiven Buße eine Wirkung auf die Tilgung der Schuld auch nicht zuerkannt werden, gerade insofern diese Akte verdienstlich sind. Das sind sie zwar. Aber das gilt auch von der personalen Vorbereitung auf die Taufe (insofern diese normalerweise Glaube, Reue und Liebe einschließt), und somit begründet dieser Umstand keinen Unterschied zwischen beiden Sakramenten. Er kann also nur darin bestehen, daß die subjektive, vor der Kirche und in ihr geleistete Buße, im Gegensatz zur Taufe, selbst inneres, mitkonstituierendes Element des sakramentalen Vorgangs, also der sakramentalen Zeichensetzung ist[38].

35) Vgl. z. B. B. Poschmann, Paenitentia secunda 161. 239. 241f. 285. 287f. 400f. 409 413. 427—35; B. Poschmann, Die kirchliche Vermittlung der Sündenvergebung nach Augustinus: ZkTh 45 (1921) 208—228 usw. (bes. 210—214); K. Rahner: RSR 37 (1950) 62—69; 73—79. 96f.

36) Diese (sachlich an sich richtige) Unterscheidung, die den Vätern noch fremd ist, darf nicht willkürlich in ihre Lehre hineingetragen werden, daß der Sünder nach der Taufe seine Sünden anders als der Täufling tilgen muß.

37) Wie sie es in der Taufe ist, was auch die Väter betonen: vgl. P. Galtier, L'Eglise et la rémission des péchés (Paris 1932) 51ff.

38) Der innere Grund dieses Unterschieds ist verständlich: der getaufte Sünder ist immer noch Glied der Kirche. Sein Tun in und vor der Kirche ist also eine Lebensäußerung der Kirche (im Gegensatz zum Nichtgetauften) und kann daher viel eher den Charakter eines sakramentalen (wenn auch nur partiellen) Zeichens haben als das Tun eines Nicht-

Weil aber zu eben diesem Vorgang auch die Tat der Kirche, ihre Vergebung gehört, die ebenfalls auf die Tilgung der Schuld wirksam hingeordnet ist, kann beides nur gleichzeitig richtig sein, wenn subjektiv-kirchliche Buße des Sünders und Vergebungswort der Kirche im voraus zur Frage der Wirkung zu einem einheitlichen Zeichen des inneren Gnadengeschehens der Schuldvergebung zusammentreten, zusammen das eine Zeichen der Vergebung konstituieren. Thomas hat also durchaus recht, wenn er die „Akte des Pönitenten" die Materie, die priesterliche Absolution die Form des Sakramentes nennt. Er sagt nur in scholastischer Begrifflichkeit, was die Überzeugung der Väter von jeher war.

Wenn wir uns in einer etwas weniger abstrakten und schulmäßigen Weise zu verdeutlichen suchen, was diese thomistische These beinhaltet, dann wird vielleicht klar, warum wir meinen, es sei in ihr eine „vergessene" Wahrheit verborgen. Wir können dies tun, selbst wenn jemand der Meinung wäre, der theologische Beweis für die thomistische These sei nicht über jeden Zweifel erhaben. Denn auch unter dieser Voraussetzung haben wir das Recht, uns unbefangen der Autorität des „Fürsten der Schule" anzuvertrauen.

Zunächst einmal: wenn die thomistische These richtig ist (und wirklich verstanden wird!), dann ist der büßende Sünder Mitsetzer des sakramentalen Zeichens und darum auch Mitursache (sakramental-werkzeuglicher Art) der sakramentalen Gnade. Er ist nicht nur deren passiver Empfänger, sondern derjenige, der mit dem Priester zusammen jenes heilige Mysterium aktiv feiert, das die sakramentale Ursache der Gnade ist, die er empfängt (bei der Ehe oder in etwa bei der Kommunion des Priesters in seinem eigenen Opfer sind ja ähnliche Fälle gegeben). Man kann deswegen den Büßer zwar nicht eigentlich „Spender" des Buß-Sakramentes nennen, weil er die Absolution nicht spendet, sondern nur empfängt und weil seine eigene Bußtat keine eigentliche neue Autorisation amtlicher Art voraussetzt. Aber es bleibt wahr: der Büßer ist in der thomistischen Theorie Mitursache des sakramentalen Zeichens und darum Mitursache der sakramentalen Gnade (in werkzeuglicher, zeichenhafter Ursächlichkeit). Indem er seiner inneren Bußgesinnung im Raum der Kirche (in ihrer, wenn auch diskret gestalteten Öffentlichkeit) und

getauften. Damit ist nicht gesagt, daß ein Ungetaufter schlechthin in jedem Fall außerstand sein müsse, ein sakramentales Zeichen zu setzen (ein Ungetaufter kann ja wenigstens taufen). Solche Ausnahmen beruhen auf der historischen, freien Gestiftetheit der Sakramente durch Gott; sie beweisen nicht, daß das Wesen der Sakramente nicht darauf abziele, daß sie als Taten der Kirche von Gliedern der Kirche gesetzt werden. Dazu kommt in unserem Fall noch folgendes: Die Sünden des Ungetauften sind Sünden, die die Kirche als sichtbare Heilsgemeinschaft nicht belasten. Anders ist es bei dem Getauften. Er büßt also als Glied der Kirche. Seine Buße als solche ist also eine Lebensäußerung der Kirche als solcher. Daß diese Buße im Gegensatz zu der des Täuflings in die sakramentale Zeichenhaftigkeit des Sakraments einbezogen wird, hat darin ihren Sinn (wenn vielleicht auch nicht ihre strenge Notwendigkeit) aus der Natur der Sache.

vor der Kirche durch sein Bekenntnis und seine Vergebungsbitte Leibhaftigkeit und Greifbarkeit verleiht, sie gewissermaßen geschichtlich inkarniert, schafft er im Raum der Kirche eine Wirklichkeit, die, beantwortet und überformt von der vergebenden Antwort der Kirche, zum Zeichen der wirksamen Gegenwart der vergebenden göttlichen Gnade wird.

Er selbst, der Sünder also, leiht in einem heiligen Mysterienvorgang dem in der Kirche andrängenden Vergebungswillen Gottes die Materie, in der diese Vergebung leibhaftig und so an eben diesem Sünder wirksam wird. Er, der durch seine Schuld die finstere Gottlosigkeit der Welt ratifiziert und für seine Person vermehrt hat, darf selbst das Medium bereitstellen, in dem die unsichtbare Gnade Gottes auch geschichtlich greifbar zum Leuchten kommt. Die im Raum der Kirche geschehende und sich offenbarende Bereitschaft des Sünders, die Gnade Gottes entgegenzunehmen (wenn sie in freier Huld kommt), wird selbst unter der Antwort der Kirche, mit ihrer Vergebung, zum heiligen Zeichen, daß diese Gnade hier und jetzt wirklich Ereignis wird. Sein „Komm" wandelt sich in ein „Ich bin da", der Ruf des Menschen wird selbst ein Stück Antwort Gottes. Wenn der Vollzug der Sakramente Liturgie im eigentlichen Sinn des Wortes ist, dann feiert der bekennende Büßer ein Stück Liturgie der Kirche und empfängt nicht nur die Wirkung des liturgischen Tuns eines anderen. Auch in ihm handelt die Kirche und vollzieht sie ihre Liturgie. Eine erschütternde Liturgie: die Liturgie der Kirche der Sünder, das heilig geregelte Hintreten der Kirche aus Sündern vor den Gnadenstuhl des Vaters, der das Kreuz des Sohnes hält; die Liturgie des verlorenen Sohnes, die darin besteht, daß sich der Mensch vor dem heiligen Gott bekennt als der, der er von sich aus ist, ein Sünder; das Lobopfer der Lippen, die Gott selbst öffnen muß, selbst wenn es sich „nur" darum handelt, die eigene Sündigkeit nicht stolz und feig zugleich zu verleugnen; der Preis der Gnade im Bekenntnis der Schuld. Die alte Kirche hat in ihrer Bußdisziplin diese schreckliche und heilende Liturgie der Kirche der Sünder sehr „feierlich" (wenn man so sagen darf) begangen[39]: der „Zelebrant" dieser Liturgie hatte eine eigene Gewandung dafür, das Büßerkleid; er fastete und weinte, er ließ sich vom Vertreter Christi, betend und die Mächte der Finsternis beschwörend, immer wieder während der langen Bußzeit die Hände auflegen; die ganze Gemeinde feierte betend und fürbittend mit. Diese Liturgie geschah im Angesicht der ganzen heiligen Gemeinde; der strafend-heilende Abstand der reinen Seligkeit des Altares trat deutlich in Erscheinung. Der Priester (Bischof) betete und fastete mit. Er gab seinem geistspendenden Vergebungswort durch die Handauflegung eine noch greifbarere Deutlich-

39) Vgl. J. A. Jungmann, Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Innsbruck 1932.

keit (wohl schon seit den Zeiten der Apostel: 1 Tim 5,20–22)[40]. Heute ist die Liturgie ganz nüchtern, daß man sie oft mit einer primitiven, psychotherapeutischen Beratung von gräßlicher Profanität verwechselt, die Liturgie des Beichtstuhls. Aber vielleicht ist sie gerade so für den, der glaubend sehen kann, in ihrer Art sehr ausdrucksvoll: die Liturgie der armen, kleinen Sünder, der Mittelmäßigen und Kraftlosen, die zu arm und schwach sind, um mehr sagen und tun zu können, als was unbedingt notwendig ist. Vielleicht sagt so die Liturgie heute noch besser, was der Mensch ist: das arme Wesen, das mit schwachem, wie ersterbendem Flüstern noch gerade nach dem Erbarmen Gottes rufen kann und dessen kleine Klage schon umfangen ist von dem alle Räume erfüllenden, lauten Machtwort des Erbarmens: ego te absolvo. Christian Pesch hat recht, wenn er in nüchterner theologischer Sprache sagt: Wenn man leugnet, daß die Akte des Pönitenten ex opere operato die Gnade verursachen, dann ist man sachlich auf der Seite des Skotus, auch wenn man sagt, jene Akte seien „Materie" und „Stücke" des Buß-Sakraments[41]. Was wir also eben sagten, gibt den Sinn der thomistischen Auffassung durchaus richtig wieder. Man wird nicht bestreiten können, daß man diese Bedeutung der personalen Akte im Buß-Sakrament gewöhnlich vergißt, auch wenn man in den Schulbüchern die thomistische Auffassung weitertradiert.

Warum und wie kann die büßende Tat des Sünders im Raum der Kirche (wenn auch nur zusammen mit der priesterlichen Vergebung) selber Zeichen der wirksamen Gegenwart der vergebenden Gnade Gottes sein? Zunächst ist darauf zu reflektieren, daß der büßende Sünder Christ ist. Die Gnade Christi in der Kirche kommt ihm also nicht (wie dem Täufling) entgegen als einem, der „draußen" ist. Er ist selbst schon Glied der Kirche, sein büßendes Tun basiert (anders als das des Täuflings) schon auf dem Taufcharakter und der historischen Greifbarkeit seiner Kirchenzugehörigkeit. Dort also, wo es (wie eben in unserem Fall) vor der Kirche und in Richtung auf deren sakramentale Gnadentat geschieht, geschieht es als Akt des Gliedes der Kirche in der sakramentalen Öffentlichkeit der Kirche, so unauffällig es sich im Dunkel des Beichtstuhls vollziehen mag; es hat also eine ekklesiologische Ausdrücklichkeit; es selber ist kirchlich. Da es aber notwendig von der zuvorkommenden, übernatürlichen Heilsgnade Gottes getragen ist, von ihr bewirkt ist und so (wie jede Wirkung ihre Ursache) den göttlichen Grund seiner selbst im geschichtlichen Hier und Jetzt greifbar macht, ist es auch Zeichen der zuvorkommenden Wirksamkeit der göttlichen Gnade am Sünder. Insofern eben diese Gnade Gnade der Kirche ist, weil alle Gnade Gnade des Leibes Christi ist (von ihm her und auf ihn hin) und diesem ge-

40) Vgl. P. Galtier, Aux origines du sacrement de pénitence (Rom 1951).
41) Praelectiones degmaticae VII 4/5 (Freiburg 1920) n. 74.

tauften Sünder als dem Glied der Kirche geschenkt wird (als deren Lebenskraft), ist die personale Buße des Getauften sowohl Erscheinung der Gnade als göttlicher wie als kirchlicher. Das personale Büßen des getauften Christen ist also schon, insofern er zur Kirche kommt, Zeichen, Erscheinung der neuen göttlichen Gnade im Raum der amtlich-sakramentalen Öffentlichkeit der Kirche. Damit ist diese personale Buße des Getauften zwar noch nicht eo ipso und für sich allein wirksames Zeichen ex opere operato für die sakramentale Vergebung der Schuld (dazu ist notwendig, daß die priesterliche Vergebung, die Antwort der Kirche, hinzutritt). Aber man sieht aus dem Gesagten leicht ein, daß die personale Buße des Getauften vor der Kirche in sich geeignet ist, dieses eine sakramentale Zeichen der göttlichen Vergebung mit zu konstituieren und auch eine Hinordnung hat auf die kirchliche Vergebung, mit der zusammen sie das eine sakramentale Zeichen konstituieren soll.

4. *Das Gebet der Kirche*

Wenn der Priester seines Amtes als Bote des wirksamen Wortes der Versöhnung waltet, spricht er, bevor er das Ego te absolvo sagt, das Misereatur ... und das Indulgentiam ... Wie oft spricht er das ein wenig gedankenlos und hastig, wenn er es nicht ganz wegläßt, weil es eilig ist, viele vor dem Beichtstuhl warten und diese kleinen Gebete ja doch nicht zur notwendigen „forma sacramenti" gehören. Der Beichtende aber wird nur zu oft warten, bis das vorbei ist und er das ihm verständlichere und ersehnte „Ego te absolvo" hört. Was der Priester zwischen der Bußauflage und dem Ego te absolvo flüstert, wird er meistens gar nicht wissen und nicht merken, daß es ihm eigentlich bekannt ist aus dem Staffelgebet der heiligen Messe. Aber auch hier wird es ihm selten zum „Erlebnis" werden, daß in einer solchen Bitte und Fürbitte um die Befreiung von Schuld diese Befreiung von Schuld wirklich zum Ereignis werden kann; er ist zu sehr in dem verengenden Eindruck verfangen, daß so etwas eben in der Beichte geschieht und solche Gebete nur fromme Wünsche sind, die, wenn sie sich erfüllen, normalerweise, ja fast ausschließlich, eben in der Beichte sich realisieren. Wie viele Priester und Gläubige haben das konkrete Erlebnis – so wie sie es beim Beichten schon erfahren haben –, daß auch ein wahrhaft echtes Confiteor ... ein gnadenhafter Vorgang wirklicher Schuldvergebung von seiten Gottes sein kann[42], so daß sie als andere Menschen das Opfer

42) Wenn natürlich auch nicht sakramentaler Art. Man müßte übrigens bei nüchterner Theologie vorsichtig sein mit der Behauptung, eine solche Vergebung sei im Sakrament „sicherer" als außerhalb seiner, wenn es bloß „ex opere operantis" geschieht. Ist nämlich die entsprechende, geforderte Haltung personaler Art da, dann ist auch außerhalb des Sakramentes jene Gewißheit gegeben, die im Sakrament erreicht werden kann, weil der Erfolg auch des Sakramentes von dieser Disposition abhängt. Wollte man darauf in-

beginnen denn als die, die sich zum Staffelgebet um den Altar scharten?

Was hat es eigentlich auf sich mit diesen kleinen Wünschen vor der Absolution? (Streng genommen kann man sie nicht mehr Gebet nennen, da sie ja gar nicht Gott, sondern den Pönitenten anreden.) Es ist ein kleiner Rest jenes Teils der alten Bußliturgie, in dem die Kirche fürbittend eintrat für ihr Glied, mitbetend, weil mitleidend an der Schuld ihres Gliedes. Was aber bedeutete dieses fürbittende Gebet der alten Bußliturgie? Wenn wir vom Buß-Sakrament sprechen, dann ist unser Blick oft oder meistens seltsam verengt eingestellt auf jenes Geschehen, das im strengen Sinn allein Sakrament, und zwar ein von anderen Sakramenten verschiedenes, genannt werden kann, und wir würdigen überdies daran nur das, was zur Konstitution dieses Sakramentes unbedingt erforderlich ist, aber auch ausreicht. So isolieren wir das Sakrament vom Ganzen des menschlichen und kirchlichen Lebens, von der ganzen Buße des Menschen und der Kirche, in die das Sakrament eingebettet ist, die auf es hinführt und aus ihm herauswächst. Wir wissen das alles zwar, aber wir vergessen es. Man muß sich nur einmal fragen, was alles an übernatürlichem Geschehen sich schon ereignet hat, wenn ein Christ vor dem Beichtstuhl steht. Augustin[43] würde sagen: er ist durch Christi Wort und Gnade schon wie ein Lazarus aus dem Grabe der Sünde auferweckt (nicht als ob er die Vergebung der Schuld schon notwendigerweise hätte, die ihm durch das Lösen der Kirche geschenkt wird), er hat schon begonnen zu leben, er muß „nur" noch von den Banden der Sünde durch die Apostel gelöst werden. Aber das Grab ist schon offen, und die Macht Christi, die Leben ist, hat ihn schon erfaßt. In der Tat, überdenken wir nach den einfachsten Prinzipien des Glaubens, was schon geschehen sein muß vor der Beichte und der Absolution! Es ist ein Gnadenwunder geschehen. Denn nur so kommt der Mensch zu der Reue, ohne die das Sakrament ein Sakrileg würde. Es gibt keine heilsbedeutsame Reue, ohne daß die ungeschuldete Gnade Gottes dem Menschen schon zuvorgekommen wäre, damit wir bereuen können und tatsächlich bereuen, da das Können und das Tun Gottes Gnade ist. Aber dieses Gnadenwunder fällt nicht steil von oben herab. Auch es hat ein inkarnatorisches Wesen: es ist das Wunder der Gnade Christi. Es ist bedingt durch das geschichtliche Ereignis Christi und seines

sistieren, daß im Sakrament „unvollkommene Reue" genügt, während außerhalb des Sakramentes „vollkommene Reue" notwendig ist, dann muß daran erinnert werden, daß die „Schwierigkeit" der „vollkommenen Reue" gerade in dem besteht, was auch zur „unvollkommenen Reue" erfordert wird: in der ehrlichen Absage von der Sünde als eine Beleidigung Gottes. Ist diese aber wirklich gegeben, dann ist nicht einzusehen, was an der Reue aus Liebe zu Gott noch eine neue und besondere Schwierigkeit bieten sollte.

43) Zum Beispiel In Ioan. tract. 49, 24; 22, 7; sermo 67, 1, 2; sermo 295, 3, 2; sermo 352, 38. Vgl. B. Poschmann: ZkTh 45 (1921) 214ff.

Kreuzes, durch die Predigt des Wortes Gottes in der Kirche; es mag bedingt sein durch Beispiel und Wort eines anderen Christen, die im Letzten ja auch wieder der Gnade Gottes entstammen; es wird dem Menschen geschenkt, weil und insofern er ein Getaufter, ein Glied der Kirche ist. Es ist schon vor dem Ego te absolvo ein Gnadenwunder in der Kirche geschehen. Und diese ist auch getragen von dem fürbittenden Gebet der Kirche. Wir finden dieses fürbittende Gebet der Kirche für die Sünder schon bezeugt im Neuen Testament (es ist da so wichtig, daß seine Verweigerung für bestimmte Sünden die schwerste Abweisung des Sünders durch die Kirche ist, die gedacht werden kann: 1 Jo 5,16), in der Didache[44], bei Tertullian[45] und von da an bei den Vätern immer wieder[46]. Christus betet in der Kirche für den Büßer, und sein Gebet wird gern gehört, sagt Tertullian. Wenn die Kirchenväter immer wieder betonen, daß der Sünder von seiner Last befreit werde durch das „Gebet" der Kirche und vor allem (besonders, als liturgisch das fürbittende Gebet der ganzen Gemeinde in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Bußverfahren zurückgetreten war) ihrer bischöflichen Vertreter, dann dürfen wir unter diesem „Gebet" nicht nur die „Absolution" verstehen; es ist wirklich (auch) das fürbittende Eintreten der Kirche für den Sünder gemeint. Weil die Kirche in ihren Heiligen und Gerechtfertigten betet und büßt, darum kommt Gott mit seiner Gnade dem Sünder zuvor und führt ihn zu jener Umkehr, ohne die keine Absolution etwas nützt und die im Notfall selbst ohne priesterliche Absolution zum Heil führt. (Dabei ist selbstverständlich, daß diese Fürbitte und Buße der Kirche selbst wieder nur Gottes Gnade und der Kraft des Kreuzes entspringt. Aber eben dieses hindert wieder nicht, daß solche Tat der einen für das Heil der andern bedeutsam ist.) Wenn der büßende Christ zum Sakrament der Kirche kommt, beginnt die Kirche nicht nur nicht an ihm ihr Werk, sie hat sogar ihr größeres Werk schon an ihm getan. Denn seine innere Umkehr ist schon auch das Werk der betenden Kirche.

Früher bezog die Kirche dieses Werk greifbarer und entfalteter in die sakramentale Liturgie der Sündenvergebung ein: der Bischof legte (und zwar öfters im Lauf der Bußzeit) betend und exorzisierend dem Büßer die Hände auf, die Gemeinde betete mit, an das Opfer der Eucharistie schloß sich eine eigene Bußliturgie an[47]. Im Frühmittelalter sprachen

44) Didache 8, 2. 3; 14, 1.
45) De paenit. 10, 5f. Vgl. Anm. 6
46) Vgl. z. B. Augustinus, sermo 392, 3 (agite paenitentiam, qualis agitur in ecclesia, ut oret pro vobis ecclesia); Ambrosius, De paenit. 1, 15, 80; Hieronymus, Dial. contra Lucif. 5; epist. 77, 4f.; Pacian, Parenesis 10 (exoratricem Ecclesiam deprecari); Leo I. epist. 108, 2 (Dz. 146: supplicationibus sacerdotum ...); Sozomenus, Hist. Eccl. 7, 16. Vgl. auch B. Poschmann, Der Ablaß im Licht der Bußgeschichte (Bonn 1948) 10—13.
47) Vgl. vor allem J. A. Jungmann, Die lateinischen Bußriten, Innsbruck 1932.

Priester und Pönitent vor dem Altar knieend lange Gebete zusammen; der Priester mußte fasten, bevor er das Sakrament spendete usw.[48] Heute ist all das klein und bescheiden geworden: ein kurzer Vergebungswunsch, unmittelbar an den Pönitenten gerichtet. Aber er sollte uns an das erinnern, was auch heute noch Wahrheit und Wirklichkeit ist, wenn wir um die Vergebung bittend zur Kirche kommen: Sie hat schon an unserer Schuld mitgetragen, schon an ihr leidend und sie mitbüßend, da wir uns in dieser Schuld verhärteten; sie hat uns in ihren Gebeten schon gesucht, da wir uns noch gegen das Walten ihres Geistes versperrten; sie war uns schon mit ihrer Liebe begegnet, da wir gegen sie gleichgültig waren; wir kommen zu ihr, weil sie uns nachgegangen war. Und wenn sie das Versöhnungswerk in der Vollmacht Christi an uns jetzt vollendet, dann kann sie dies darum, weil sie es schon lange betend begonnen hatte.

5. *Das Lösen auf Erden und im Himmel*

Wenn wir in der Schrift lesen von der Vollmacht der Apostel, so die Sünden zu „lösen", daß die Sünden auch im Himmel gelöst sind, dann denken wir unwillkürlich und wie selbstverständlich an die Vollmacht, im Namen Gottes und im Auftrage Christi des Herrn, dem Sünder so die Vergebung seiner Sünden zuzusprechen, daß an ihm nun eben wegen dieses Wortes die Tilgung der Schuld durch die vergebende Gnade Gottes hier und jetzt in einem sakramentalen Vorgang (ähnlich dem der Taufe) Ereignis wird. Dieses Verständnis des Bibelwortes ist – besonders auch im Hinblick auf den Auftrag Christi bei Jo 20 – durchaus richtig und ist auch schon als Auslegung der alten Kirche vom Beginn des 3. Jahrhunderts an historisch unmittelbar für uns greifbar. Aber wenn wir glauben, damit den Sinn des Wortes erschöpft zu haben, dann zeigt uns eine genauere Exegese und die Auffassung der alten Kirche, daß wir dem Inhalt nicht völlig gerecht werden und ein Stück davon übersehen. Gewiß nicht das Wesentliche und Entscheidende. Denn schließlich kommt alles darauf an, daß Gott uns unsere Schuld vergibt und daß eben diese Vergebung im Wort der Kirche sakramentale Greifbarkeit und wirksame Gegenwart in unserem Leben erhält. Aber es ist doch auch nicht so, daß uns das Mehr an Wirklichkeits- und Wahrheitsgehalt dieses Wortes vom irdischen und himmlischen Lösen der Sünden darum gleichgültig bleiben könnte, weil wir die entscheidende Hauptsache richtig verstanden haben und im Sakrament der Buße in der Kirche Wirklichkeit werden lassen.

48) Vgl. z. B. außer Jungmann die verschiedenen „Ordines poenitentiae" bei H. J. Schmitz, Die Bußkirche und die Bußdisziplin I (Mainz 1883), 75ff., 87ff., 98ff., 239ff., 397ff., 471ff. Diese Ordines leben heute noch — wenigstens literarisch — in dem Pontificale Romanum weiter, das immer noch eine feierliche bischöfliche Büßerliturgie für Aschermittwoch und Gründonnerstag enthält.

Um dieses Mehr zu erfassen, sind wir zum Teil schon vorbereitet durch das, was oben über das „Binden auf Erden" gesagt wurde. Denn offenbar erhellen sich Binden und Lösen durch ihre Antithetik gegenseitig in ihrem Sinn. Und was noch wichtiger ist (und bei der herkömmlichen, oben angedeuteten Ansicht über den Sinn des Bindens nicht in Betracht gezogen wird): man kann von vornherein vermuten, daß das Lösen der Kirche, von dem bei Mt 16 und 18 die Rede ist, nicht einfach eine Alternative zum Binden darstellt, sondern sich gerade auf dasjenige Binden bezieht, das von der Kirche vorgenommen wurde, – daß der zu Lösende gerade von der kirchlichen Bindung gelöst wird. Das ist rein sprachlich einfach darum der nächstliegendste Gedanke, weil in diesem Zusammenhang von einer anderen Bindung, die gelöst werden könnte, gar nicht die Rede ist. Wenn sich also in dieser Richtung dem Text überhaupt ein Sinn abgewinnen läßt, so ist dieser einem anderen vorzuziehen. Nun haben wir aber gesehen: „Binden auf Erden" bedeutete das kirchenamtliche Greifbarmachen jener Distanz, die durch die Schuld des Menschen nicht nur zwischen Gott und Sünder, sondern auch zwischen der Kirche und dem sündigen Glied der Kirche entstanden ist in der Dimension der sakramentalen Öffentlichkeit der Kirche. Bei dieser Bindung ist zu beachten, daß sie ein doppeltes Element der Distanzierung enthält: jenes, das durch die Schuld selbst eintritt, und jenes, das durch den Akt von der Kirche und durch die Kirche konstituiert wird. Diese beiden Momente verhalten sich zueinander wie Wesen und konnaturale Erscheinung, Sache und deren konstitutiver Ausdruck. Daraus ergab sich darum auch, daß (im Fall der schweren Sünde) dieser Ausdruck, das „Binden", von seiten der Kirche und vor ihr grundsätzlich erfolgen muß, daß die erste Reaktion der Kirche auf die Schuld ihrer Glieder immer ein Binden ist. Das erste Element selbst ist wieder unlöslich verknüpft mit der Schuld vor Gott. Gerade weil und insofern diese besteht, hat ja der Mensch sich eo ipso auch distanziert von der heiligen Kirche und muß sich die Kirche (bei der schweren Sünde) bindend und bannend vom Sünder distanzieren. Sie kann daher ihre Bindung nur aufheben, wenn sie weiß, daß auch die Schuld vor Gott „im Himmel" vergeben, der Sünder auch im Himmel gelöst wird. Nun sagt aber das Wort des Herrn, daß eben dies geschieht dadurch, daß die Kirche den Sünder „auf Erden", d. h. von der von ihr verhängten Bindung und (weil das anders gar nicht sinnvoll und möglich ist) von deren Ursache, der ekklesiologischen Seite seiner Schuld, löst. Damit ist also gesagt, daß die Vergebung der Schuld im Himmel nicht einfach bloß Voraussetzung der Lösung auf Erden ist, sondern vielmehr auch deren Wirkung (so sehr natürlich diese wirksame Lösung auf Erden die reuige Umkehr des Menschen zu Gott zur Voraussetzung hat, und so sehr der Wandel in dem Verhältnis des Menschen zu Gott und zur Kirche, der durch das Lösen im Himmel und auf Erden eintritt, im

Grunde nur zwei Seiten eines einheitlichen Vorgangs sind): wenn und weil ihr auf Erden löst, wird auch im Himmel gelöst.

Welchen Sinn und welches Plus von Sinn (über die richtige, aber inadäquate übliche Deutung hinaus) bekommen dann diese Texte? Sie sagen: wenn ihr einen Sünder wegen einer Schuld vor Gott und gegen die heilige Kirche gebunden habt („auf Erden", d. h. im Bereich der Sichtbarkeit der heiligen Kirche) und nun (bei reuiger Umkehr des Sünders) diese Bindung, seine amtlich offenbar gemachte Distanz von der Kirche und damit seine ekkesiologische Schuld vergebend löst im Bereich der Greifbarkeit der Kirche durch euren hoheitlichen Akt, dann wird ihm damit und dadurch auch sein Schuldverhältnis vor Gott (seine „Bindung im Himmel") gelöst und er auch „im Himmel" wieder als freies Glied der geistbeseelten Gemeinde Christi mit allen Rechten und Gnaden eines solchen anerkannt. Indem die Kirche ihren Frieden dem Sünder schenkt, ihre geistgetragene Liebe ihm wieder autoritativ zuspricht[49], schenkt sie den Frieden mit Gott.

So haben den Text auch die Väter verstanden. Indem man den Kirchenfrieden erhält, empfängt man den Geist des Vaters, sagt Cyprian (epist. 57,4). Indem sie (die Sünder) den Frieden mit der Kirche erhalten, empfangen sie das Unterpfand des Lebens (epist. 55,13). Der Friede mit der Kirche läßt die Sünden nach, sagt Augustinus (De bapt. contra Donat. 3, 18, 23). Oder derselbe ein andermal: „Die Liebe der Kirche, die durch den Heiligen Geist in den Herzen ausgegossen wird, läßt denen, die an ihr Anteil haben, die Sünden nach und behält sie denen, die ihrer nicht teilhaftig sind" (in Joan. tract. 121,4). „Die Stadt Gottes macht unschuldig, indem sie aufnimmt" (Contra Cresc. 2,16).

Auch sonst wird das Endergebnis des ganzen Bußvorganges (so wenig die Vergebung der Schuld vor Gott übersehen wurde, ja so deutlich dieses Endergebnis ins Auge gefaßt wurde) vor allem und vorbetont als „Friede mit der Kirche", „Gemeinschaft" (mit der Kirche), „Rekonziliation mit dem Altar", „(volle) Zurückversetzung in den Turm der Kirche", „Neueinverleibtwerden in die Kirche" usw. charakterisiert. Noch im Frühmittelalter, ja bis ins 13. Jahrhundert[50] bleibt das Bewußtsein deutlich, daß die priesterliche Absolution ein „geheilt in die Kirche aufgenommen werden" ist[51], ein Eingefügtwerden in die Kirche Christi[52] usw. (wenn dabei vielleicht auch nicht mehr so deutlich war,

49) Vgl. 2 Kor 2, 5—11: dem Sünder wird die Agape der Kirche in aller Form wieder zuerkannt (vgl. Kittel, Theol. Wörterbuch III 1098f.).

50) Vgl. z. B. Anciaux, a. a. O. 277, 290, 320, 321, 344, 350, 453, 496, 499, 503, 504, 516. — A. Landgraf, Sünde und Trennung von der Kirche in der Frühscholastik: Scholastik 5 (1930) 210—247. — Vgl. auch V. Heynck, a. a. O. S. 14, 17, 34^{93}, 40, 45 (Lombardus). 52^{160} (Hugo Ripelin von Straßburg).

51) Anciaux 170^{1}.

52) Richard von St. Viktor (PL 196, 1172).

daß dies nicht nur eine Wirkung der priesterlichen Absolution neben anderen war, sondern die sachontologisch vorgeordnete, durch die die anderen – die Vergebung der Schuld vor Gott vor allem – erzielt werden). Ja, Bonaventura sagt: die Beichte ist direkt dazu gestiftet, daß der Mensch wieder versöhnt werde mit der Kirche und so sein Versöhntwerden mit (durch) Gott in Erscheinung trete (in IV Sent. dist. 17 q. 3 a. 2 fund. 2). Und Thomas sagt: Durch das Sakrament muß der Mensch nicht bloß mit Gott, sondern auch mit der Kirche versöhnt werden (IV Sent. dist. 17 q. 3 a. 3 qc. 5 ad 3)[53]. Entscheidend aber für das Väterzeugnis ist die Praxis der alten Kirche (und die von den Vätern gegebene Erklärung dieser Praxis). Die öffentliche Buße ist als solche das Buß-Sakrament (nicht bloß eine neben dem Sakrament einherlaufende kirchendisziplinäre Maßnahme, eine „Zensur" im heutigen kirchenrechtlichen Sinn). Darum betonen die Väter (z. B. Tertullian, Cyprian, Origenes) immer wieder, daß der Sünder zuerst „gebunden" werden muß (wenigstens durch den Ausschluß von der Eucharistie), um gelöst werden zu können. Man kann nicht wirklich erklären, warum der ganze Vorgang der sakramentalen Sündenvergebung als solcher in der alten Kirche gerade so gestaltet wurde, wie er tatsächlich war, wenn man sich nicht klarmacht, daß die alte Kirche an diesem sakramentalen Vorgang als solchem eine ekklesiologische Seite deutlich und reflex erkannte (Sünde als Verstoß gegen die Kirche, Vergebung als auch Nachlaß der Schuld als eines solchen Verstoßes gegen die Kirche, Versöhnung mit der Kirche) und darum gerade entsprechend der Schrift die Versöhnung mit der Kirche als Medium der Versöhnung mit Gott betrachtet. Man muß eben (so könnte man im Geist Cyprians formulieren) sich mit der Mutter Kirche versöhnen, um Gott wieder zum Vater haben zu können. Wenn auch in der heutigen äußeren Gestaltung des Buß-Sakramentes bei der Andachtsbeichte dieser Aspekt mehr zurücktritt, so ist er objektiv auch heute noch gegeben. Das bedarf nach dem oben Gesagten (schwere Sünde als Ausschluß von der Eucharistie, auch läßliche Sünde als Verstoß gegen die Kirche, Bekenntnis und seine Entgegennahme als amtlich-öffentliches Greifbarwerden der Distanz des Sünders von der Kirche) keines weiteren Beweises mehr. Aber es sollten diese Wahrheiten weniger „vergessen" werden.

Man kann in scholastischer Begrifflichkeit das Gesagte kurz auch so ausdrücken: die Wiederversöhntheit mit der Kirche ist „res et sacramentum" im Buß-Sakrament. Man unterscheidet bekanntlich bei den Sakramenten zwischen dem sakramentalen Zeichen (sacramentum), der

53) Wenn Thomas bei den läßlichen Sünden (im Gegensatz zu den schweren) sagt: nec indiget reconciliatione ad Ecclesiam (IV Sent. dist. 17 q. 3 a. 3 sol. 3), so liegt der Ton auf dem indiget; es braucht also nicht geleugnet zu sein, daß, wenn läßliche Sünden gebeichtet werden, die Absolution, wie bei den schweren Sünden auch nach Thomas, den Charakter einer (analogen) Versöhnung mit der Kirche hat.

durch die zeichenhafte Sakramentursächlichkeit letztlich angezielten Gnadenwirkung (res sacramenti) und einem Mittleren zwischen beidem, das sowohl den Charakter des Zeichens hinsichtlich der „res sacramenti" als auch den der Wirkung in bezug auf das sakramentale Zeichen hat und darum „res et sacramentum" genannt wird. Eine genauere Analyse bei den Sakramenten, bei denen ein solches Mittleres zwischen Zeichen und Wirkung am deutlichsten greifbar ist, zeigt, daß diesem immer ein ekklesiologischer Charakter eignet: Taufcharakter als dauernde Hingeordnetheit des Menschen auf die Kirche als deren Glied, Weihecharakter als bestimmte Standesbevollmächtigung in der Kirche, tiefere Inkorporation in den mystischen Leib Christi durch gemeinsamen Empfang seines Leibes in der Eucharistie.

Man hat nun im Hochmittelalter die „innere Bußgesinnung", insofern sie Wirkung und nicht bloß Voraussetzung des Buß-Sakramentes ist, als „res et sacramentum" im Buß-Sakrament bezeichnet, oder in der modernen Theologie in rein formaljuridischer Subtilität „das Recht auf die Sakramentsgnade" für „res et sacramentum" in diesem Sakrament gehalten. Aus Gründen, die hier nicht dargelegt werden können, befriedigen diese Auskünfte nicht. Will man nicht überhaupt darauf verzichten, in diesem Sakrament solch ein Mittleres zwischen Zeichen und Wirkung zu finden (was heute teilweise geschieht), so ist historisch und sachlich die sinnvollste Antwort auf diese Frage: im Buß-Sakrament ist die Wiederversöhnlichkeit des Sünders mit der Kirche „res et sacramentum". Das gefährdet ebensowenig den Charakter des opus operatum im Buß-Sakrament, wie wenn man bei der Taufe den Taufcharakter als Ersteingegliedertsein in die Kirche zu diesem Mittleren macht und es als jenes reale Recht betrachtet, das einen Anspruch auf den aktuellen Empfang der Rechfertigungsgnade in der Taufe gibt (wofern diesem kein Hindernis durch den Unglauben oder die Unbußfertigkeit des Täuflings entgegensteht). Insofern der Mensch also durch den Versöhnungsvorgang mit der Kirche (sacramentum: Lösen auf Erden) wieder in den Zustand voller Versöhntheit mit der Kirche eintritt (res et sacramentum: pax et communio cum Ecclesia), erhält er notwendigerweise den (neuen oder vertiefteren) Anteil an ihrem schuldvergebenden und vor Gott rechtfertigenden Geist (res sacramenti: Friede mit Gott). So wenig bei der Taufe dieses Mittlere immer hervorgehoben werden muß (es geschieht nicht in der Taufformel und höchst selten und schwach in der alten Tradition[54]), sondern der Taufvorgang in der ausdrücklichen Formulierung unmittelbar mit ihrer Endwirkung verbunden wird (Taufe zur Vergebung der Sünden, zur Spendung des Heiligen Geistes), obwohl es sicher einen Taufcharakter als solches Mittleres gibt, so

54) Viel weniger als beim Buß-Sakrament, da die Reflexion auf den Taufcharakter als Zeichen zur Zugehörigkeit zur Herde Christi erst bei Augustinus einsetzt.

wenig braucht auch im Buß-Sakrament (weder in der Formel noch überall in seiner theologischen Beschreibung) dieses Mittlere immer hervorgehoben werden und muß doch sachlich nicht geleugnet sein. Wenn man heute wieder stärker die Kirche als das „Ursakrament" betont, so weist diese Grundkonzeption der Kirche in dieselbe Richtung. Tatsächlich gewinnt diese (der Sache, wenn auch nicht der ausdrücklichen Formulierung nach) alte Lehre von der pax cum Ecclesia als „res et sacramentum" heute wachsend Vertreter[55]. Schließlich kommt es gar nicht so sehr auf diese Formulierung an, sondern auf die Sache in ihrem eigentlichen Kern. Und diese ist, so will uns scheinen, auf jeden Fall gegeben als die vergessene Wahrheit: „... non ... adhuc Ecclesiae reconciliatus est ... nisi prius a sacerdote absolvatur" (bevor der Priester nicht losspricht, ist er mit der Kirche noch nicht versöhnt), wie Thomas sagt.

Wenn wir hier haltmachen, so ist damit nicht gesagt, daß wir alle „vergessenen" Wahrheiten in der Theologie des Buß-Sakramentes auch nur gestreift hätten. Es wäre noch viel zu sagen. Einiges sei ohne systematische Absicht noch eben genannt.

Die Theologen sprechen davon, daß die im Sakrament durch die Kirche auferlegte Buße (Genugtuung) zum sakramentalen Zeichen selbst gehöre (wenn auch nicht als wesensnotwendiger, so doch als integrierender Teil) und so an der sakramentalen Ursächlichkeit ex opere operato teilnehme. Denken wir von uns und anderen Christenmenschen zu gegering, wenn wir meinen, eine solche Lehre stehe nur in den Büchern, werde aber im Religiösen nicht „realisiert"? Ich fürchte, daß man das leider nicht sagen kann. Man „betet die Buße", weil das nun eben dazu gehört. Sie ist ja meist auch zu gering, um dem Menschen wirklich nachdrücklich zum Bewußtsein zu bringen, daß er ein Büßer ist. Wie wollte er denn noch überdies bemerken können, daß die heilige Liturgie des Buß-Sakramentes noch nicht vollendet ist, wenn er aus dem Beichtstuhl kommt? Das aber bedeutet es doch, wenn gesagt wird: die sakramentale Genugtuung gehöre noch zum sakramentalen Zeichen, ja sie fließe, ohne aufzuhören, selber sakramental zu sein, zusammen mit dem ganzen Leben, insofern es Buße ist. Denn es wird dem Losgesprochenen zum Schluß gesagt, daß all sein Tun und Leiden ihm gereichen soll zur Vergebung der Sünden[56].

55) Vgl. B. Xiberta, Clavis Ecclesiae, Rom 1922: B. Poschmann, Die innere Struktur des Buß-Sakraments: Münchener Theologische Zeitschrift 1 (1950) S. 12—30; H. de Lubac, Catholicisme, Les aspects sociaux du dogme (Paris 1938) 55f.; M. de la Taille, Mysterium fidei (Paris 1931), 581; M. Schmaus, Katholische Dogmatik IV, 1 4/5 (München 1951) 527ff. (Vgl. auch den in Anm. 1 zitierten Artikel von M. Schmaus.)
56) Ein guter Teil der Theologen ist ja der Ansicht, daß der Gebetswunsch „Passio Domini ..." die Absicht habe, dem Pönitenten nahezulegen, sein ganzes Leben in seiner Härte als Fortsetzung und Ausweitung der sakramentalen Bußauflage zu betrachten,

Das Aufruhen des Buß-Sakramentes auf dem Getauftsein des Christen, auf seinem Taufcharakter könnte deutlicher bewußt sein. Nicht bloß in dem formaljuristischen Sinn, daß nur der Getaufte andere Sakramente empfangen kann. Der Getaufte betätigt vielmehr, entfaltet und setzt erneut durch in seinem Leben jene Umkehr, die in der Taufe begonnen wurde; er handelt im Buß-Sakrament als Glied der Kirche, das er durch die Taufe ist; seine Sünde hat eine Eigenart an sich, die der nicht zukommt, die begangen wird von „denen, die draußen sind"; er erfährt ein Gericht, das nur die Glieder der Kirche treffen kann (1 Kor 5,12f.). Die im Sakrament der Buße geschehende Vermittlung der sündentilgenden Gnade ist eine Entbindung der (formalen) Wirksamkeit des Taufcharakters[57], wie schon Augustinus deutlich gesehen hat[58].

Es wäre vor allem auch zu bedenken und auf das Buß-Sakrament anzuwenden, was Thomas (ganz im Sinn der alten Tradition) von den Sakramenten im allgemeinen sagt: daß sie in ihrem Zeichen zurückverweisen auf die Mysterien des Lebens und Todes Christi und vorweisen auf das Ende aller Heilsgeschichte. Es geschieht ja in diesem Sakrament als sichtbar-kultischem Mysterium auch zunächst ein Absterben der Sünde in der Ertötung des Fleisches und darum (weil in Christi Gnade geschehend) ein sakramentales Sichtbarwerden des Sterbens Christi, ein Sichunterstellen unter das Gericht Gottes, das am Kreuz die Sünde im Fleisch des Sohnes verurteilte (Röm 8,3). Und dieses Gericht weist voraus auf das Gericht am Ende des Lebens und der Zeiten, in dem die Gnade siegt[59].

daß die Beichtväter darum (in Erwartung, daß dieser Anregung Folge geleistet werde) die ausdrückliche Bußauflage mild gestalten und daß bei dieser beiderseitigen Absicht die „Buße des Lebens" auch eine sakramental genugtuende Wirksamkeit erhalte. Vgl. Thomas, Quodlibet III a. 28 (vgl. auch III q. 84 a. 8 und a. 9); Pesch, a. a. O. n. 253; P. Galtier, De Paenitentia (Rom 1950) n. 511. Jedenfalls ist, auch historisch gesehen, dies der Sinn und die Absicht dieses Schlußwunsches, der sich dem Sinn nach seit dem 13. Jahrhundert (im Paenitentiale Vallicellanum II bei F. G. H. Wasserschleben, Die Bußordnungen der abendländischen Kirche, Halle 1851, 550—557) findet und später immer öfters in der Bußliturgie auftritt (vgl. Jungmann, Bußriten 199. 237. 262). Auch aus Thomas' ‚Quodlibet' III a. 28 kann man schließen, daß diese Schlußformel zu seiner Zeit noch jung und noch nicht allgemein gebräuchlich war.

57) Vgl. den in Anm. 55 zitierten Aufsatz von B. Poschmann S. 21—25; M. Scheeben, Die Mysterien des Christentums (Freiburg 1951, Ausgabe letzter Hand[2]) S. 475; H. Oswald, Die dogmatische Lehre von den Sakramenten II[5] (Münster 1894) 11ff., 310ff.

58) Texte bei Poschmann, a. a. O. S. 24.

59) III q. 60 a. 3. Vgl. den tiefen Kommentar dazu bei H. Schillebeeckx, a. a. O. S. 143 bis 183.

ZUR PASTORALEN BEURTEILUNG DES „ABUSUS MATRIMONII"

(Geburtenbeschränkung)

Von Prof. Dr. Werner Schöllgen, Bonn

1. In besonders hohem Maße braucht der Seelsorger die Kräfte freudiger Hingabe an seinen schönen Beruf, eine hoffnungsfrohe Auffassung von den Möglichkeiten seines Wirkens. Ja, es dürfte daran überhaupt nicht fehlen können, wenn man die Verheißung der Erlösung in Betracht zieht, wenn der Priester sich nur als dienender Gehilfe des ewigen Hohenpriesters fühlt und ihm und seiner Gnade den entscheidenden Anteil an jedem Erfolg zuschreibt.

Aber es gibt ein ganz bestimmtes pastorales Thema, bei dessen Erörterung wohl die meisten Seelsorger die Köpfe hängen lassen und in müdem Pessimismus versinken: das Thema des „abusus matrimonii". Warum diese Antwort seelischer Müdigkeit gerade in dieser Sache? Auf diese Frage kann man eine klare Antwort geben: Es gibt eine nicht bestreitbare Tatsache und einen aus dieser Tatsache abgeleiteten Schluß, der zu solchem seelischen Pessimismus zu zwingen scheint. Die Tatsache ist in der Feststellung zu sehen, daß sie pastoral in ihrer Behandlung des „abusus" nicht auf eine alte Tradition der Seelsorge zurückgreifen kann, sondern zugeben muß, daß dieses Übel sich erst seit wenigen Generationen bemerkbar macht. In der älteren moraltheologischen Literatur bis hinab in die frühe Zeit des Christentums wird man vergeblich nach einem Kapitel suchen, daß diese Frage erörtert. Selbst eine beiläufige Erwähnung dürfte kaum zu finden sein.

Zwingt nun diese Tatsache nicht zu einem wahrhaft bedrückenden Schluß, unsere Zeit sei schlechter als je eine Zeit vorher, die Menschen in einer bisher unerhörten Weise entartet, das Leben unserer Gemeinden – und das ist es denn auch, was gerade die eifrigen Priester quält – sittlich an einem entscheidenden Punkt so entkräftet, daß auch die dunkelsten Jahrhunderte der Kirchengeschichte dem aus der Gegenwart zurückschauenden Blick hellen Glanz zu zeigen scheinen? Ist dann nicht heutige Seelsorgsarbeit wahrlich Arbeit in der Nacht und vergebliche Arbeit (Lk 5,5)?

2. Ich möchte nun zeigen, daß dieser Schluß auf einer falschen Deutung der europäischen Sittengeschichte beruht, nicht anderes ist als ein grober Fehlschluß. Ich verspreche mir von diesem Nachweis ein neu erwachsen-

des Vertrauen und den so notwendigen Eifer, in jedem Falle dieser pastoralen Schwierigkeit die rechte Mitte zu suchen zwischen müdem Treibenlassen und jener gefährlichen Unbedingtheit, die bedenkenlos bereit ist, das geknickte Rohr zu brechen und den glimmenden Docht auszulöschen.

Gewisse Bedenken gegen jenen voreiligen Schluß und das eigentliche ehrenrührige Vorurteil gegen unsere Zeit können die alten Bußbücher liefern. Dort ist zwar nicht vom „abusus" in dem heutigen Sinne die Rede, dafür aber – wie auch in früheren Predigten – gerade von noch schlimmeren geschlechtlichen und ehelichen Verfehlungen. Wie scharf hat die alte Kirche gegen die Abtreibung kämpfen müssen. Wie muß man Ehebruch und alle Arten von Unzucht tadeln. Kindesmord war eine nicht seltene Erscheinung.

Dergleichen gibt es auch heute. Wer aber so handelt und lebt, weiß sich in offenem Gegensatz zur kirchlichen Moral und Lebensform. Niemand kann bestreiten, daß die übergroße Mehrzahl unserer Gläubigen von solchen Vergehen frei ist. Die große Fülle der Andachtsbeichten kennt nur läßliche Sünden als Materie. Beachten wir weiter, daß noch der heilige Thomas – und wahrlich mit gutem Grund, zwar mit Berufung auf den heiligen Augustinus, aber doch auch gemäß seinem eigenen Urteil – das Dirnenwesen für unüberwindlich hält: „ergo et in regimine humano illi, qui praesunt, recte (!) aliqua mala tolerant, ne aliqua bona impediantur, vel etiam ne aliqua mala pejora incurrantur: sicut August. dicit in lib. 2 de Ordine, cap. 4: Aufer meretrices de rebus humanis, turbaveris omnia libidinibus"[1]. Erst das große Strafgericht des Einbruchs der Syphilis um die Wende des 15. und 16. Jahrhunderts hat die immer schlimmer gewordenen Zustände bessern können.

Schon diese kurzen Erwägungen, die von einem historischen Beweis noch weit entfernt sind, legen den Gedanken nahe, es könne geradezu umgekehrt sein, wie die Pessimisten glauben, daß eben doch, aufs Große gesehen, die Wirksamkeit der kirchlichen Seelsorge nicht umsonst gewesen ist und die Christen von heute wirklich besser sind als die Ahnen früherer Jahrhunderte. Aus vielen Gründen, die ich hier nicht anführen kann, ist das jedenfalls seine persönliche Ansicht.

Um so dringender wird aber gerade bei solcher Sicht auf die Vergangenheit unsere Frage, warum in das Leben so vieler, sonst untadeliger Menschen, in ihre Beichte, die im übrigen den Charakter von Andachtsbeichten tragen, wie ein erratischer Block das Faktum des „abusus matrimonii" hineinfällt. – Tatsachen der Medizingeschichte, denen wir uns nun zuwenden, können uns eine zuverlässige Aufklärung geben.

1) S. th. II, II, 10, 11c.

3. Von einem persönlichen Erlebnis möchte ich da ausgehen. Vor etwa zwanzig Jahren hörte ich als Schüler des bekannten Kenners des Mittelalters Geheimrat Heinrich Finke in Freiburg sein Kolleg über „Kulturgeschichte des Mittelalters". Von diesem ganzen Kolleg blieb mir eine bestimmte Stunde besonders in Erinnerung, in der über die Bevölkerungsbewegung insbesondere des frühen Mittelalters sprach. Zu meinem äußersten Erstaunen, ja zu meinem Entsetzen mußte ich davon hören, wie das Eheleben dieser vortechnischen Zeit völlig überschattet war vom Grauen des Todes. Nach den erhaltenen Urkunden, und diese beziehen sich vornehmlich auf den hohen Adel, sind damals von je fünf geborenen Kindern im Durchschnitt vier gestorben, eins wurde groß, also eine Kindersterblichkeit von achtzig Prozent. Ich konnte es fast nicht glauben. Aber die Erinnerung an die Tragik der deutschen Kaisergeschlechter bietet einen nicht zu widerlegenden Beweis. Wie oft standen diese Dynastien auf den zwei Augen eines einzigen Kindes, wie schnell sind sie ausgestorben, ohne daß auch nur ein einziger männlicher Sproß aus der ganzen Sippe den Namen und die Herrschaft weiterführen konnte. Wie wird es aber bei den kleinen Leuten ausgesehen haben, wenn auf den Höhen der Gesellschaft der Tod so reiche Ernte fand?

Nur solche Menschen, die als einzelne wie auch als Sippe und Stamm so furchtbar bedroht waren, werden die biblischen Verheißungen von Kinder„segen" in ihrem vollen Sinn begriffen haben, der uns heute kaum mehr verständlich wird. Ein heutiger Gatte, dem die Klinik mitteilt, er sei glücklicher Vater von Drillingen geworden, wird aller Wahrscheinlichkeit nach ein langes Gesicht machen und sich wenig glücklich fühlen. Aber noch im Mittelalter, ja bis in die Neuzeit hinein[2] waren die medizinischen Kenntnisse so dürftig und deshalb die Kindersterblichkeit so groß, daß es kaum genug Geburten geben konnte, auf daß wenigstens einigermaßen Sicherheit bestand, im Alter Schutz und Hilfe zu haben und einen Erben zu besitzen für Hof und Burg. So groß war sogar der Hunger nach Menschen, daß uneheliche Kinder im Mittelalter bis in die höchsten Kreise eine große Rolle spielten, nicht etwa bloß bei dem Staufer Friedrich II., sondern auch etwa bei einem an sich frommen Mann wie Karl V.[3]. Der heute meist mißverstandene Sinn der alten Redewendung: mit Kind und Kegel umziehen, bedeutet dem

2) Hierzu nur ein Hinweis, der die Wirkung der ersten Maßnahmen moderner Hygiene verdeutlicht: „Während 1750 die Zahl der Beerdigungen von Kindern unter 5 Jahren noch 74,5% aller Kindestaufen betrug, war diese furchtbare Quote 1769 bereits auf 63%, 1789 auf 51,5% und 1809 auf 41,3% zurückgegangen." Wolf, J., Bevölkerungsfrage, in: Handwörterbuch der Soziologie, Stuttgart 1931, 53.

3) Diese „natürlichen" Kinder werden staatspolitisch voll eingesetzt. Es sei erinnert an Enzio, König von Sardinien und erfolgreicher Heerführer, Sohn Friedrichs II., des Staufers, an Don Juan d'Austria, den Sieger der Schlacht von Lepanto, und Margarete von Parma, Generalstatthalterin der Vereinigten Niederlande, beide Kinder Karls V.

historischen Gehalt nach: mit ehelichen und unehelichen Kindern umziehen[4].

Nunmehr wird erst klar, warum es in diesen früheren Zeiten, vor dem Einsatz der modernen Kinderheilkunde, keinen „abusus matrimonii" gegeben hat, noch geben konnte. Man brauchte eine möglichst große Zahl von Geburten, um den unerbittlich raffenden Tod zu besiegen, der natürlich unter den Kleinkindern besonders wütete, der aber durch Kriege und die großen Seuchen, den Schwarzen Tod, auch die Erwachsenen in größten Zahlen dahinmähte. Das Thema der Totentänze war keine literarisch-künstlerische Modesache, sondern brutale Wirklichkeit. So brauchen wir uns nicht zu wundern, wenn wir von der heiligen Katharina von Siena erfahren, sie sei das dreiundzwanzigste Kind ihres Vaters gewesen.

Wie steht es nun heute? Statt der bedrohten Naturehe finden wir den künstlich gesicherten und hygienisch befriedeten Bezirk der Zivilsationsehe, eine soziologisch weithin anders strukturierte Gegebenheit. War früher das Großwerden des Kindes die ersehnte Ausnahme, so glaubt der heutige Mensch bereits Anlaß zu haben, über die Leistungen der Medizin den Stab zu brechen, ihr Unfähigkeit vorzuwerfen, wenn einmal ein einziges Kind vorzeitig stirbt: so sehr sind die früheren bitteren Erfahrungen nicht bloß objektiv überwunden und vergessen, sondern auch gefühlsmäßig verklungen. Die Kritik an der heutigen Medizin, die vielbesprochene „Vertrauenskrise", ist vor allem Undankbarkeit, obzwar schuldlose; denn das Gattungsgedächtnis ist eine kümmerliche Sache und reicht, wie sich auch hier zeigt, nicht über zwei Generationen in wirklich lebendigem Zeugnis zurück. Es gibt einfach keine Eltern mehr, die sich eine wirklich große Zahl von Kindern auf Vorrat wünschen, um wenige sicher übrigzubehalten. Höchstens gegenüber dem Anhänger des Einkindsystems kann man noch Eindruck machen, wenn man auf die Gefährdung vor allem des Kleinkindes hinweist. Nur überindividuelle Motive, wie die national-völkischen Motive, können die entstandene Lücke schließen.

Ja, ganz neue Gefahren und Schwierigkeiten tauchen am Horizont der Zukunft auf. An sich werden mehr Knaben als Mädchen geboren. Da aber Knaben weit anfälliger sind und in großer Zahl früh wegsterben, war bisher die überlebende Zahl für die Mädchen größer[5]. So wirksam

4) Kluge, Fr., Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache 11, Berlin 1934, 293. — Ein gleichgewichtiges Symptom für den Menschenhunger noch des Hochmittelalters ist der beträchtliche Sklavenimport durch die großen Handelsstädte Italiens, der bis zur Eroberung Konstantinopels durch die Türken meist von den Küsten des Schwarzen Meeres hergeholt wurde.

5) Aus Raumgründen verzichte ich darauf, Zahlenbelege zu bringen. Das notwendige Material an Geburts- und Sterbestatistiken kann in den betreffenden Handbüchern, ja schon in jedem großen Lexikon nachgesehen werden.

ist bereits die Bekämpfung der Säuglingssterblichkeit geworden, daß – wir sehen vom Kriege und seinen Verlusten hier ab – an sich die Zeit nicht mehr ferne ist, wo die Verteilung der Geschlechter bei den Erwachsenen ähnlich sein wird wie bei den Geburten, wo also, rein zahlenmäßig gesehen, nicht jeder junge Mann darauf rechnen kann, eine Frau für sich zu finden.

4. Unsere bisherigen Ergebnisse würden als Erschwernisse und neue Belastungen nur soziale Sorgen erwarten lassen. Wenn nämlich in früheren Jahrhunderten bei besonders resistenter Konstitution einmal eine größere Kinderschar trotz aller gesundheitlichen Gefahren durchgehalten hatte, so war es doch nicht schwer, sie unterzubringen, da im sozialen Umkreis der Tod an anderer Stelle genug Lücken gerissen hatte. Trotz der sehr großen Geburtenzahl sind die Bevölkerungsziffern in früheren Jahrhunderten immer recht niedrig geblieben[6]. Erst mit dem ungeheuren Anschwellen der Menschenzahlen seit dem Einsatz der modernen Medizin sind auch die Schwierigkeiten deutlich geworden, dem Nachwuchs Lebensraum zu schaffen.

Der eigentliche Grund für das Auftauchen des „abusus matrimonii" liegt aber tiefer. Das biologische Gleichgewicht zwischen menschlichem Triebleben und seinem Fortpflanzungsverlangen ist innerhalb der Zivilisationsehe völlig aufgehoben. Erst dieser Umstand erklärt die neuen Schwierigkeiten und bedarf sorgfältiger Klärung.

Wir können aber dabei ausgehen von dem Satz des heiligen Thomas: „prima intentio naturae est conservatio speciei."[7] Die Naturwissenschaft hat nun im einzelnen aufgezeigt, welche Mittel die Natur gebraucht, um dieser Grundabsicht zu genügen. Von entscheidender Bedeutung ist dabei der Ausgleich besonderer Gefährdungen einer Art durch gesteigerte

6) Wenn trotz der, absolut und an heutigen Zahlen gemessen, erstaunlich geringen Bevölkerungszahl früherer Zeiten doch öfters von Übervölkerung berichtet wird, so hängt das mit dem Gesetz der Überkompensation zusammen, das viele Lebenserscheinungen erklärt. Es zeigt sich bereits im physiologischen Geschehen des Körpers. Die Abwehrkräfte erweisen sich bei vielen Krankheiten als so viel stärker als der Angriff der Krankheit, daß eine mehr oder weniger lang andauernde Immunität entsteht, die sogenannte Überheilung. Die Bevölkerungsbewegung wird besonders stark von diesem Gesetz beherrscht. In früheren Zeiten führte es, da die Sicherungstendenz auf möglichst große Geburtenzahl drängte, trotz der hohen Sterblichkeitsziffern wegen des sehr engen Nahrungsspielraumes der vortechnischen Zeit gelegentlich zu Übervölkerung. Heute geht umgekehrt die Sicherungstendenz auf direkte Fixierung einer als dauernd angesehenen, erwünschten Kinderzahl, und da auch diese Tendenz überkompensiert, so zeigen sich lebensfeindliche Bestrebungen wie Ein- und Zweikindehe. Darüber hinaus im staatlichen Bereich eine so widernatürliche Erscheinung wie die künstliche Erhaltung eines „Raumes ohne Volk" in dem „leeren" Kontinent Australien. Diese Überkompensation im Negativen wirkt äußerst bedrohlich. Sie wurzelt in einem engen Nutzdenken und bedarf einer moralischen Gegenkraft, die dem Heroismus echter Lebenstapferkeit den Vorrang gibt.

7) S. th. I, 98, 1 c. Thomas stellt sich in dem angezogenen Artikel die Frage: Utrum in statu innocentiae fuisset generatio. Ich gebe die grundlegenden Sätze aus seiner Antwort:

Fortpflanzung. Der Hase etwa ist ein fast schutzloses Tier mit sehr vielen Feinden. Trotzdem bleibt die Art erhalten, weil die Häsin unermüdlich in jedem Sommer mehrere recht zahlreiche Würfe ins Leben bringt. Der Löwe, der Elefant usw. sind wenig gefährdet. Sie haben entsprechend eine geringe Fortpflanzungshäufigkeit. Wie steht es nun mit dem Menschen?

Die Paläontologie hat uns aus vorgeschichtlichen Funden belehren können, daß es Menschen auf der Erde mindestens seit Jahrzehntausenden gibt, daß sie sich erhalten haben unter denkbar primitiven Lebensumständen, die weit schwieriger waren als etwa zur Zeit des kulturell herangereiften Mittelalters. Ist nun nur das eine Sünde, wo von einem „peccatum superfluae concupiscentiae“[8] gesprochen werden kann, so war in der ganzen Geschichte der Menschheit bis in die beschriebene jüngste Gegenwart des Menschen starke Triebhaftigkeit, die zu dauerndem Verkehr drängte und die Gebärfähigkeit der Frau ausnutzte, teleologisch geradezu notwendig: als „condicio sine qua non“ der Erhaltung der Art. Unsere humanistische Bildung verführt uns allzusehr, die winzige Zeitspanne bis zur Antike oder bis zur Grenze eigentlich geschichtlichen Lebens schon als den ganzen Bestand der Menschheitsgeschichte zu sehen. In Wirklichkeit aber spielen diese wenigen Jahrtausende nicht die entscheidende Rolle im biologischen Verständnis des Menschen.

Dieser Mensch nun, den eine gütige Vorsehung mit einer Vitalkraft und Regenerationsfähigkeit ausgestattet hatte, die fähig war, auch die schlimmsten Notzeiten zu überbrücken, dieser Mensch steht seit kurzem vor einer veränderten Lage, weil die ärztliche Wissenschaft die Gefahren der Sterblichkeit fast ganz zu bannen wußte, mit denen sein Lebenswille einen harten und tragischen, aber notwendigen und berechtigten Kampf geführt hat.

Aber nicht bloß quantitativ ist das biologische Gleichgewicht von Trieb und Nachwuchs gestört, ebenso schlimm und bedenklich ist die qualitative Störung. Jene Kinder, die in früheren Jahrhunderten ihre Geschwister überlebten, waren eine Auslese, sie waren wohlgeeignet, nun selber einen harten Lebenskampf zu führen. Unter heutigen Verhältnissen kommen auch schwächliche und kränkliche Kinder zur Reife und werden Ehe-

Respondeo dicendum, quod in statu innocentiae fuisset generatio ad multiplicationem humani generis: alioquin peccatum hominis fuisset valde neccessarium, ex quo tantum(!) bonum consecutum est. Est ergo considerandum, quod homo secundum suam naturam est constitutus medium quoddam inter creaturas corruptibiles et incorruptibiles: nam anima ejus est naturaliter incorruptibilis, corpus vero naturaliter corruptibile. Quia igitur in rebus corruptibilibus nihil est perpetuum et semper manens nisi species, bonum speciei est de principali intentione naturae, ad cujus conservationem naturalis generatio ordinatur.
8) S. th. II, II, 142, 2 c.

partner. Freilich ist die Gesundheitspflege gerade bei uns ständig bemüht, auch solche Kinder zu vollwertigen, starken Menschen zu machen, die den Anforderungen des Lebens standhalten. Andererseits muß man aber bedenken, daß eine Familie oft von vornherein zusätzlich belastet wird mit der Not, kränkelnde, schwächliche, mangelhaft begabte Kinder durchzubringen, wenn der Vater seinen Kindern aus seinem Erbgut keine vollwertige Konstitution zu schenken vermag. Ist die Mutter der Schwächling, so kommen zu der minderwertigen Konstitution der Kinder noch jene neuen Belastungen der Familie hinzu, die daraus entstehen, daß eine solche Frau von Schwangerschaft und Geburt so mitgenommen wird wie von einer schweren Krankheit. Wie soll sie dann noch Kindern mütterlich helfen, wie soll sie vor allem einer größeren Zahl von Kindern gerecht werden können?

5. Fassen wir unsere Ergebnisse zusammen, so kommen wir zu dem tröstlichen Ergebnis, daß wir tatsächlich alles Recht haben, die heutigen Menschen nicht für Monstra von Schlechtigkeit zu halten, weil sie etwa aus purer Bosheit das neue Laster des „abusus matrimonii" erfunden hätten. Gewiß gibt es weite Kreise, bei denen der Wille zum Kinde wirklich gelitten hat. Der größere Teil aber und gerade der religiös gesinnten Menschen, die unter der hier behandelten Frage bitter leiden, ist ein Opfer der Fortschritte unserer Zivilisation, die von außen her in die Ehe einbrach und sie aus der Kampf- und Notehe natürlich-ungeschützter Verhältnisse zur künstlichen, modernen Zivilisationsehe ohne solche Belastung umformte. Aber nur bis in die Außenbezirke reicht die Macht der Medizin. Sie vermag es nicht, das Innenleben der Menschen der neuen Lage anzupassen, und so ist der Konflikt gegeben.

Sollen wir nun reaktionär diese Fortschritte etwa bedauern und dem Schnitter Tod die furchtbare Sense wieder in die Hand drücken wollen, die er früher unbarmherzig in die Reihen junger Kinder einschneiden ließ? Das wäre nicht bloß unmenschlich, sondern auch sehr unchristlich. Dann müssen wir aber begreifen, daß ein neuer Notstand sich gebildet hat, den man nicht ohne weiteres in die gleiche Reihe einordnen kann mit jenen anderen Sexualsünden wie Ehebruch, widernatürliche Unzucht usw., die in ganz anderem Maße aus der Bosheit ungezügelten Triebwollens herauswachsen als die Sünde von Menschen, die bis zu dem Augenblick ohne Sünde lebten, wo Trieb und Fortpflanzungswille sich getrennt haben und die nun in der „occasio proxima necessaria" leben müssen.

Die vorstehenden Ausführungen sind weit davon entfernt, die pastorale Frage des „abusus" an sich beantworten zu wollen. Dazu gehörte eine große Fülle weiterer Gesichtspunkte. Sie dürften aber genügen, um die eingangs gestellte Aufgabe befriedigend zu lösen: den Seelsorger heutiger Gemeinden von einem gewissen Minderwertigkeitsgefühl zu

entlasten, als ob die Menschen in der guten alten Zeit alle Engel gewesen wären und erst die heutigen um so schlimmer entartet. Die angeführten Gründe können ihm auch dafür Verständnis vermitteln, daß eine solche vornehmlich von außen eingebrochene Schwierigkeit nicht allein von innen her, allein mit religiös-moralischen Kräften, behoben werden kann, daß vielmehr die neuen Formen der jetzigen, dem Familienstand angepaßten Sozialhilfe von wesentlicher Bedeutung sind. Auf die erfolgreiche Stärkung des Willens zum Kinde durch Weckung der Verantwortung gegenüber dem Volke ist schon oben hingewiesen worden.

SITUATIONSETHIK UND SITUATIONSGERECHTES VERHALTEN IM LICHTE DER JÜNGSTEN KIRCHLICHEN VERLAUTBARUNGEN

Von Prof. Dr. Franz Scholz, Fulda

1. Vorbemerkungen

Die kirchenamtlichen Verlautbarungen über die Situationsethik[1] berufen sich naturgemäß immer wieder auf die überlieferte katholische Sittenlehre. Um die modernen Verzeichnungen herauszustellen, werden zwei Momente besonders betont, nämlich die Objektivität ihrer Normen und deren Verankerung im Sein, d. h. in der Natur des Menschen und seinen grundlegenden Beziehungen. Die kirchlichen Äußerungen bezeichnen unsere traditionelle Sittlichkeitslehre daher vorzüglich als Norm- bzw. Seinsethik und stellen sie unter diesem Gesichtspunkt in Gegensatz zur sogenannten Situationsethik, die gerade an diesen Merkmalen entscheidenden Anstoß nimmt. Um die Mängel der „neuen Moral" besser herauszustellen, bedenken wir kurz, was mit Objektivität der Normen und ihrer Begründung im Sein gesagt sein soll.

Katholische Moraltheologie geht von objektiven Maßstäben aus, d. h. sie legt an die sittlichen Handlungen des einzelnen Menschen unabhängige Normen an, die vorgegeben sind und Erfüllung erheischen. Diese objektiven Maßstäbe gründen letzten Endes im Wesenswillen Gottes, der den Menschen nach einem genau umrissenen Entwurf, nämlich als sein endliches Abbild geschaffen hat. Sie sind uns um der Ehre Gottes und unserer eigenen Vollendung willen zur Erfüllung aufgetragen. Wie jeder Kreatur hat Gott auch dem Menschen ein seiner Eigenart entsprechendes Lebensgesetz ins Dasein mitgegeben. Als sittliches Wesen soll er es frei erfüllen. Im Gegensatz zu den dem Naturzwang unterliegenden Kreaturen kann der Mensch daher seine ihm von Gott eingesenkte Lebensordnung mißachten und damit sich selbst zerstören. Für unsere Moraltheologie ist es nun charakteristisch, daß sie den freien Menschen unerbittlich und kompromißlos an diese objektiven Lebensgesetze bindet. Sie läßt es nicht zu, daß er sein eigenes Wesen verfehlt, sie geht von objektiven Normen aus.

Diese objektive Bindung ist im Sein, d. h. in der Natur des Menschen und in seinen wesentlichsten Beziehungen grundgelegt. Sie besteht, solange der Mensch Mensch bleibt, und ist daher unaufhebbar. Wir setzen dabei voraus, daß die natürlich-sittliche Ordnung auch nach der

1) Siehe unten, Nr. 2.

Erbsünde und der durch sie eingetretenen Schwächung und Schädigung in ihrer Grundstruktur erkannt werden kann und sehen auch den gefallenen Menschen noch als religiös-sittliches Wesen. Tatsächlich wird der Mensch, wenn er zur sittlichen Reife gelangt, der Verantwortung, die er für seine freien Entscheidungen trägt, in schlichter unreflektierter Selbstverständlichkeit inne[2]. Er erkennt sich – außerhalb des Lichtkreises der Offenbarung freilich oft nur ahnungsweise – als abhängig und verantwortlich vor höherer, heiliger Macht: er wird sich der Tatsache, in geschöpflicher Abhängigkeit zu leben, bewußt. Diese Erfahrung seiner Grundbeziehung zu Gott wirkt sich eminent praktisch aus. Sein Gewissen fordert von ihm nämlich die Anerkennung dieser erkannten, ontisch vorgegebenen Abhängigkeit in freier Unterwerfung und Verehrung. Das „Ist" geschöpflicher Abhängigkeit wird zum „Soll" kreatürlichen Gehorsams. Daher handelt der Mensch gegen das tatsächliche Grundverhältnis, d. h. gegen die Wahrheit, wenn er sich neben Gott stellt. Und weiter: In seinem Menschentum sieht sich ein jeder auf einer Stufe mit allen, die das gleiche Antlitz tragen, so unterschiedlich die wechselnden Beziehungen auch sonst sein mögen. Diese Tatsache der Nebenordnung verbietet ihm, einen Mitmenschen wie eine unpersönliche Sache zu „gebrauchen". Dann: wir erleben die Geistseele als das höhere, durchformende Prinzip. Daher sollen sich ihre Ansprüche auch gegenüber der Arroganz der Sinnlichkeit behaupten und durchsetzen. Solche Beispiele ließen sich vermehren. Überall begegnet uns die gleiche Struktur: in einer Gegebenheit, einem Seienden oder einem Seinsverhältnis drückt sich Gottes gebietender Wille stumm, aber gleichwohl verständlich aus[3].

Weil die von Gott mitgegebene Lebensordnung keine Willkürweisung, sondern ein ureigenstes Lebensgesetz darstellt, verlangt auch die Menschennatur, daß ihren Forderungen entsprechend, d. h. seinsgerecht gehandelt werde. Man kann also mit gutem Recht sagen, daß die objektiven Forderungen unserer Sittlichkeitslehre im Sein verankert sind, wie die kirchenamtlichen Verlautbarungen gegenüber der Situationsethik mit Nachdruck feststellen[4].

2) Vgl. dazu Thomas v. Aquin S. th. 1 II, q 89, a 6 c. Richtungweisend sind in dieser Hinsicht auch heute noch die Ausführungen Franz v. Vitorias († 1546) in seiner Relectio XIII: De eo ad quod tenetur veniens ad usum rationis, Ingolstadii 1580, 590 — 648.

3) Noch heute unübertroffen sind die Ausführungen des früh heimgegangenen Freiburger Erzbischofs, des früheren Seminarprofessors Wendelin Rauch, Mainz, im Artikel: Eine absolute Lebensordnung aus realistischer Metaphysik, in: Abhandlungen aus Etik und Moraltheologie, Freiburg 1956, 165—179.

4) Vgl. die klaren Worte Pius XII. in der Ansprache vom 19. 4. 1952: „Die grundlegenden Verpflichtungen des christlichen Gesetzes gründen sich auf das Wesen und die Natur des Menschen und seine wichtigsten Beziehungen und gelten überall, wo es Menschen gibt". Herder-Korrespondenz VI 413. (In den folgenden Ausführungen mit „HK" zitiert.)

Die natürlich-sittliche Ordnung gilt für jeden Träger menschlicher Natur. Ein Handeln gegen sie wäre naturwidrig, d. h. innerlich schlecht (actio in se mala), es könnte unter keinen Verhältnissen erlaubt sein. An dieser Grenze spielen daher die Umstände – sie stellen im traditionellen Denken jene „Quelle der Sittlichkeit" dar, die die „neue Moral" als „Situation" bezeichnet – überhaupt keine Rolle. Es gibt für den Katholiken deswegen überhaupt keine Möglichkeit, sich an dieser „Todesgrenze" des „Du-sollst-nicht" auf die Situation, d. h. die Umstände zu berufen, die niemals ein innerlich naturwidriges Verhalten zu „heilen" vermögen. Jede sittliche Entscheidung an dieser Grenze stellt daher nichts anderes als die Anwendung der allgemein-menschlichen Lebensordnung (d. h. des natürlichen Sittengesetzes) auf einen bestimmten Fall dar: Du bist Träger der natura humana. Diese verbietet jedes ihr widerstreitende Verhalten kategorisch und absolut. Deine Absichten widerstreiten deinem dir vom Schöpfer eingesenkten Lebensgesetz, also darfst du sie um keinen Preis ausführen. Auch die Umstände (Situation) stellen keinen „Ausgleichspreis" dar, der solches Vorgehen sittlich rechtfertigen könnte.

Von großer Bedeutung ist die Situation dagegen auch für uns bei der positiven, konkreten Ausgestaltung der nur allzu allgemeinen Weisungen des natürlichen Sittengesetzes. Es befiehlt z. B., den Nächsten als Menschenbruder anzusehen. Hier ist eine unübersehbare Fülle von Verwirklichungsmöglichkeiten gegeben, die von den allgemeinen Normen nur „intentionell" umschlossen werden. Welche jeweils nach Gottes Willen zu wählen ist und wann die Erfüllung überhaupt drängt, das muß man den Umständen, d. h. der Situation ablesen. Hier bietet sich ein Ansatzpunkt für die Einfügung des berechtigten Anliegens der Situationsethik in unsere überlieferte Sittenlehre. Doch darüber später. Indes halten wir fest: Die überlieferte katholische Sittenlehre geht von objektiven Normen aus, die im Sein, d. h. im Menschenwesen verankert sind.

2. *Die kirchenamtlichen Verlautbarungen*

Am 2. Februar 1956 veröffentlichte das Hl. Offizium ein Dekret, das am 14. März in den Acta Apostolicae Sedis veröffentlicht wurde. Diese Verlautbarung untersagte es, „die Doktrin der sogenannten Situationsethik unter welchem Namen auch immer zu lehren, zu billigen und an Universitäten, Kollegien, Seminarien oder Ordenshochschulen vorzutragen und sie in Büchern, Abhandlungen, Kursen, Vorträgen oder auf sonstige Weise zu verbreiten oder zu verteidigen"[5]. Diese Ehtik leugnet, wie das Hl. Offizium feststellt, unveränderliche, objektive Normen. Die sittliche Entscheidung stellt sich daher nicht mehr als Anwendung eines

5) HK 10 (1956) 401—402.

allgemein verbindlichen, objektiven Gesetzes – das freilich immer als das uns eingeschaffene Gesetz unserer eigenen Natur verstanden sein will – auf einen speziellen Einzelfall dar[6], sondern sie besteht in einem ganz unabhängigen Urteil des Gewissens, das sich keiner vorgegebenen objektiven Weisung mehr verpflichtet weiß. An die Stelle der beharrenden „natura humana" im überkommenen Sinne mit den in ihr grundgelegten unveränderlichen Wesensforderungen, wird die „existierende Natur" gesetzt, die nur eine relative Norm für den jeweiligen Augenblick darstellt und keine höhere Norm über sich duldet. Das Gewissen wird damit Maß seiner selbst. Das katholische Glaubensbewußtsein hat in ihm dagegen niemals eine unabhängige Norm gesehen. Die „existierende", d. h. die strukturloser Wandlung unterworfene Natur bietet auch keine Seinsgrundlage für objektive Normen mehr dar.

Das Dekret weist aber auch darauf hin – und das wird für unsere weiteren Ausführungen von Bedeutung sein –, daß die traditionelle katholische Moral bei voller Anerkennung der unverrückbaren objektiven Normen „den besonderen Verhältnissen der Situation nach den Regeln der Klugheit sehr wohl Rechnung trägt und sie würdigt". Schließlich wird noch vermerkt, daß „vieles, was in diesem System der Situationsethik der objektiven Wahrheit und gesunden Vernunft widerspricht... als Auswirkung des Relativismus und Modernismus" erscheint oder Verwandtschaft mit nichtkatholischen Systemen[7] aufweist.

Am 19. April 1952 hatte Papst Pius XII. die gleiche Materie anläßlich einer Ansprache über das Wesen des natürlichen Sittengesetzes berührt, das durch eine „neue Moral" bedroht sei, die ihre Wurzeln außerhalb des katholischen Glaubens und der überlieferten Sittenlehre hätte. Damit spielt er deutlich auf die normenfeindliche Situationsethik an, die sich seit längerer Zeit zu einer „Tendenz" innerhalb des Katholizismus ausgebildet hat und, ohne den Weisungscharakter des natürlichen Sittengesetzes zu leugnen, doch einer gelegentlichen Verletzung der objektiven Norm im Hinblick auf die „Situation" das Wort redet[8]. Als charakteristisch für die „neue Moral" wurde damals bereits der mit Berufung auf die einmalige „Lage" bzw. das subjektiv sichere Gewissen erhobene Vorbehalt gegenüber den allgemein verbindlichen Wesensnormen herausgestellt.

Auch in dieser Ansprache hatte der Hl.Vater die Quellen dieser Verzeichnungen beim Namen genannt: den Existentialismus und das autonome Denken der Gegenwart. Umgekehrt beanspruchte er alle wertvollen Elemente der Situationsethik als katholisches Erbgut. Dabei

6) Vgl. oben unter Nr. 1
7) Vgl. Nr. 5a und b dieser Ausführungen.
8) HK VI 411–414.

spielte er besonders auf den Traktat des Aquinaten über die Klugheit[9] an. Es gibt an dieser „neuen Moral" also auch positive Züge, die ein Element der katholischen Lehre darstellen. Ja, angesichts der ungeklärten Terminologie wurde die Bezeichnung „Situationsethik" gelegentlich auch auf die durchaus katholischen Auffassungen angewandt, die den vom Papst herausgestellten richtigen Momenten die ihnen gebührende Bedeutung zurückzuschenken bestrebt waren[10].

Wir wollen indes nach der erfolgten Stellungnahme der Kirche die beanstandete Situationsethik von situationsgerechtem Denken und Verhalten, das der katholischen Moral selbstverständlich ist, scharf unterscheiden.

3. *Der Anlaß für das kirchenamtliche Eingreifen*

Die kirchliche Autorität schritt ein, weil die sog. Situationsethik „entgegen der überkommenen Sittenlehre der katholischen Kirche und ihrer Anwendung ... in vielen Gegenden auch unter Katholiken" an Boden gewonnen hat. Karl Rahner hatte schon im Jahre 1950 in einem Artikel über Situationsethik und Sündenmystik[11] auf die im Kirchenvolke herrschende Tendenz zu einer De-facto-Situationsethik hingewiesen, die keine „eigentliche, allgemeinverbindliche, theoretisch begründbare, von außen vermittelte inhaltliche Norm" mehr kennt[12]. Tatsächlich weit verbreitet ist, wie wir alle wissen, z. B. die situationsethische Lösung von Eheschwierigkeiten. Die zulässigen Auswege erscheinen zu hart oder unzuverlässig. Man sagt sich: Was sonst sündhaft ist, stellt für uns die einzig mögliche Handlungsweise dar, um unsere Ehe und Familie zu erhalten, für uns ist Empfängnisverhütung daher keine Sünde. Im gleichen Boden wurzelte die gelegentlich aufgekommene Meinung, nach der eine infolge von Vergewaltigung empfangene Leibesfrucht bedenkenlos abgetrieben werden darf. Unter außerordentlichen Verhältnissen (Situation!) hält man sich sittlich zu Taten befugt, die man sonst verabscheut.

Der Papst führt einen anderen Fall an: „Wenn sich das ernstlich gebildete Gewissen entscheidet, daß der Übertritt zu einer anderen Konfession näher zu Gott führt, so wäre dieser Schritt gerechtfertigt, auch wenn man ihn gewöhnlich als Abfall vom Glauben bezeichnet"[13].

Sind nun solche Grundsätze im katholischen Raum auch theoretisch verfochten worden?

9) S. th. 2 II, 47—56; vgl. HK VI 413.
10) So bezeichnet etwa Walter Dirks seine durchaus traditionsverbundene Auffassung als „Situationsethik". „Wie erkenne ich, was Gott von mir will?" In: Frankf. Hefte VI 229—244.
11) Stimmen d. Zeit 1950, 330—342.
12) a. a. O 332/333.
13) Ansprache v. 19. 4. 52; HK VI 412.

Ansätze, die voll entfaltet zur Situationsethik führen, finden sich im katholischen Lager bei manchen Vertretern der sog. devotio moderna von Wilhelm Ockhams († 1349) bis zu Gabriel Biel († 1495). Die Überbetonung des souveränen göttlichen Willens und die damit verbundene Auflösung des inneren, wesenhaften Zusammenhanges zwischen Gott und Kreatur führten folgerichtig zur Zerstörung einer festen, unantastbaren Ordnung der Dinge, die in ihrem inneren Wesen und ihrer Beziehung zu Gott gegründet ist.

Menschlich-sittliches Tun sinkt zum wesenlosen Material herab, das mangels innerer Eigenstruktur vor Gott nur noch durch äußere acceptatio, d. h. durch einen gnädig annehmenden Willensakt bedeutsam wird. Demgemäß können die sittlichen Gebote – diese Folgerung ist unvermeidlich – nur solange gelten, als es Gott gefällt. Die bekannten Geschehnisse aus dem Alten Bunde (Opfer Isaaks, Raub der Goldgefäße beim Auszug aus Ägypten, Gottes Anweisung an Osee, ein Hurenweib zu nehmen u. a.) dienen diesen Denkern als willkommener Beweis dafür, daß der Wille Gottes gelegentlich auch jenseits aller verbietenden Gesetze gefunden werden kann. Unklar schillernde Vorstellungen über diese Kernfrage jeder materialen Wertethik finden sich auch bei manchen Zeitgenossen Ockhams, so bei den Franzosen Joh. Buridanus († um 1358), dem Engländer Robert Holkot († 1349), Marsilius von Inghen († 1396) und bei Heinrich von Hessen († 1427)[14].

Das Luthertum hat diese Tradition i. a. weitergeführt. In den einschlägigen Formulierungen auf protestantischer Seite dürfen wir Fernwirkungen nominalistischer Gedankengänge sehen, die schon vor der Spaltung entwickelt worden sind. In der Gegenwart finden sich im katholischen Lager nur äußerst vereinzelte Stimmen, die der Situationsethik in der Kirche Heimatrecht zu verschaffen suchten. Hier dürften Ernst Michels Werke genannt werden. Im Bestreben, dem modernen Menschen aus seiner inneren Ausweglosigkeit herauszuhelfen, begab er sich auf einen Pfad, auf dem ihm, wie es sich nun erneut deutlich zeigt, die Kirche nicht mehr zu folgen vermag. Die Grundzüge dieser neuen Moral legte dieser Autor in seinem Werk: „Ehe, eine Anthropologie der Geschlechtsgemeinschaft“[15] vor. Das natürliche Gesetz wird nach Michel durch die Bergpredigt in Frage gestellt. Im „Neuen Leben“ ist es möglich, trotz normwidrigen Verhaltens sein Herz, seine Existenzmitte auf Gott auszurichten. Man könnte willentlich, so meint dieser Autor, voll und ganz von Gottes Wirken ergriffen sein, auch wenn das übrige Leben unausgerichtet, unergriffen sei. Dem gläubigen Vertrauen zeigten sich Möglichkeiten, die dem Glaubenslosen, Gesetzesverhafteten verschlossen

14) W. Köhnel, Von Ockham zu Gabriel Biel, in: Franziskanische Studien 37 (Werl 1955) 221—235.
15) Stuttgart 1948.

bleiben. Ihm eröffneten sich Notwege, die aber nur Notwege angesichts der Norm und ihrer Ordnungen wären, aber echte Wege vor dem lebendigen Gott darstellten. „Denn was der Mensch im Glauben tut, um die Notlage zu lösen und weiter leben zu können, ist gutes Werk, ... auch wenn die Rechnung in moralischer Hinsicht nicht aufgeht“[16].

In Theorie und Praxis beruft man sich letzten Endes auf das subjektiv sichere Gewissen. Die gelegentlich zur Schau getragene Selbstsicherheit stützt sich auf eine nicht immer klar bewußte, aber doch tatsächlich gemachte Voraussetzung, man tut nämlich so, als ob die subjektive Sicherheit des Gewissensausspruches ein absolut zuverlässiges Kriterium des sachlich Richtigen, d. h. des Willens Gottes für diese Stunde sei. Diese Auffassung ist auf anthoprozentrisch-optimistischem Boden in der Aufklärungszeit etwa von dem Exjesuiten Benedikt Stattler († 1797), Professor in Ingolstadt, vertreten worden. Oft verbindet sich damit die Idee, daß Gott niemals ungebührlich harte Lasten auferlegen dürfe. In besonders schweren Fällen eröffne sich daher, etwa nach dem Modell der Epikie der von Ernst Michel genannte widergesetzliche, aber nicht widergöttliche Notausweg. Unbemerkt macht man damit die besondere Härte zu einem Kriterium der sittlichen Entpflichtung für diesen Fall. Hochgespannte Welt- und Eigenverantwortung, die in ihrer Subjektivität das soziale Gefüge bedrohen kann, und laxistische Fluchtbereitschaft vor den Lebenskreuzen charakterisieren die Einstellung der Kreise, die sich hinter der vom Papst ins Auge gefaßten „neuen Moral“ verschanzt haben. Tatsächlich rechtfertigt die extreme Situationsethik ein Verhalten, das sich mit der guten Absicht ohne das gute Werk begnügt, das Böses tut, weil „in dieser Lage“ daraus Gutes erwächst, und das sich durch Rückzug auf das subjektive Gewissen von unvermeidlichen Opfern und Kreuzen drückt[17].

In der theologischen Literatur war die Frage seit Jahren von verschiedensten Seiten her bearbeitet worden. Die extreme, im Dekret berührte Situationsethik hat unter Fachtheologen und in Seelsorgerkreisen niemals Zustimmung gefunden[18].

16) a. a. O. 206—210.

17) Vgl. HK VI 413.

18) Unter den Autoren, die sich mit der Materie befaßten, seien erwähnt: Karl Rahner (s. Anm. 11); Rich. Egenter, Kasuistik als christliche Situationsethik. In: Münchener Theol. Zeitschr. 1950, 56—68; Walter Dirks (s. Anm. 10); P. Josef Fuchs, Situationsethik in theologischer Sicht, Scholastik XXVII (1952) 161—182; Situation und Entscheidung, (Frankfurt/Main, 1952); Morale théologique et morale de situation. In: Nouvell-Revue Théologique, (Louvain 1954) 1073—1085; Nikolaus Seelhammer, Situationsethik und christliches Gewissen. In: Trierer Theologische Zeitschrift 1953, 80—90; Wilh. Heinen, Situation in psychologischer und soziologischer Sicht. In: Die neue Ordnung VIII (Paderborn 1954) 193—209; Joh. Kraus, Situationsethik als pastoral- und moraltheologisches Problem (Mainz 1956).

a) Die Vertreter der normenfeindlichen Situationsethik, aber auch katholische Autoren, die den „besonderen Verhältnissen der Situation" in voller Übereinstimmung mit der überlieferten Lehre bewußt Rechnung tragen, haben starke Impulse von Sören Kierkegaard († 1855) empfangen. Beide Gruppen haben diese Anregungen dann auf dem Boden ihrer eigenen philosophischen bzw. theologischen Überzeugungen weiterentwickelt, d. h. sie in Übereinstimmung mit der scholastischen Tradition oder im Gegensatz zu ihr entfaltet.

Kierkegaard erhebt im Namen der christlichen Persönlichkeit Protest gegen die pantheistische Essenzphilosophie Hegels, in dessen System für personales Leben, echte Verantwortung und Freiheit kein Raum bleibt. Die naturgesetzlichen allgemeinen Notwendigkeiten beherrschen in seinem System das Feld, und der Einzelne sinkt zum „Moment" eines überpersönlichen Entwicklungsprozesses herab. Kierkegaard verkörpert den Gegenschlag. Daher kreist bei ihm alles um die Unvertauschbarkeit, Unwiederholbarkeit und Eigenständigkeit des Einzelnen in seinen gleichfalls nur einmaligen Situationen. Gegen das dialektische Entwicklungsschema stellt er das „Selbstsein in Freiheit". Von der pantheistisch gedeuteten Essenz wendet er sich entschieden zur Existenz, vom Wesen zum Akthaften. An die Stelle des unpersönlichen Prozesses tritt die persönliche Offenbarung Gottes, durch die der Einzelne in seinen Situationen angerufen, beansprucht wird und Antwort in verantwortlicher Entscheidung geben soll. Er erfüllt den Begriff der „Existenz" mit neuer Dynamik. „Er besagt noch nicht, was die heutige Existenzphilosophie darunter versteht, aber er bereitet es vor"[19].

b) Existenz korrespondiert nun mit „Situation". Obwohl sich kaum eine allgemein angenommene Schuldefinition finden läßt, kommen sich die Vertreter situativen Denkens der Sache nach sehr nahe. „Situation" ist für sie der im individuellen, unwiederholbaren, geschichtlichen Menschendasein an einem bestimmten Orte unter einmaliger Konstellation konkreter Umstände sich ereignende Augenblick in dieser seiner ihm allein eigenen Ausprägung. Sie bedeutet den Schnittpunkt im Raum-Zeitgefüge, den der geschichtliche Einzelne angesichts der ebenfalls im Fluß des Werdens stehenden Umwelt und Zeitverhältnisse hier und jetzt unwiederholbar einnimmt. Die Situation fügt sich aus Elementen zusammen, die in ihrer Konstellation geschichtlich nur einmal möglich sind. Diese „Lage" in ihrer punkthaften Tatsächlichkeit ist ein Sein, welches ein ihm gemäßes Handeln verlangt. Der Indikativ des tatsächlich Gegebenen wird zum Imperativ, sich seinsgerecht, d. h. situationsgemäß zu verhalten. Das in diesem Augenblick verpflichtende Soll ist durch das vorgegebene Sein gekennzeichnet. Das zeitliche Situationselement wird

19) Hirschberger, Gesch. d. Philos. II (Freiburg 1952) 451.

dabei nicht als farblose, qualitativ stets gleiche Zeit, chronos, sondern als einmalig fruchtbarer, mit anderen Zeiten unvertauschbarer Augenblick, kairos, übernatürlich als ‚Gnadenstunde' (Häring) verstanden. An der Einmaligkeit der Situation hat auch das in ihr gründende Soll Anteil. Es kennt in der Welt kein restlos passendes Modell. Demgemäß erscheint der Mensch unter diesem Blickpunkt als Einsamer, Ungeleiteter, als auf das Wagnis freier Entscheidung Verwiesener. Niemand vor ihm, niemand nach ihm, und keiner neben ihm und er selbst auch nur in diesem unwiederholbaren Zeitpunkt ist aufgerufen, in ein geheimnisvolles Neuland vorzustoßen[20].

Nun läßt sich situatives Denken als eine geistige Bemühung bestimmen, die darauf zielt, der einmaligen inneren und äußeren „Lage" des Handelnden mit ihrer unwiederholbaren Konstellation von Umständen die gebührende Beachtung als „Quelle der Moralität" zu verschaffen. Der Leser erinnert sich, daß unsere allgemeine Moraltheologie drei „Quellen der Moralität" (fontes moralitatis) erwähnt: Objekt, Motiv und Umstände. Zum sittlich guten Vollzug genügt es nicht, daß das Objekt, d. h. daß das, was ich tue, mit der Sittennorm übereinstimmt (finis operis), auch mein persönlicher Beweggrund (finis operantis), dem der Sachzweck unterstellt wird, darf dem Sittengesetz nicht widerstreiten. Schließlich muß der moralischen Forderung, die sich aus den jeweils gegebenen Umständen ergibt, entsprochen werden. So wurden z. B. der Priester und der Levit aus dem Herrengleichnis Luk X 25–37 durch den Umstand, daß sie den Überfallenen am Wege liegen sahen, die Nächsten des unter die Räuber Gefallenen mit allen sich daraus ergebenden Pflichten. Sie haben den „Ruf der Stunde" schuldhaft überhört. Wenn alle drei „Quellströme" gut oder zwei davon wenigstens indifferent sind, ist auch die Gesamthandlung sittlich erlaubt bzw. gut. Ist nur ein „Quellstrom" unrein, dann wird der ganze Akt sittlich verwerflich. Wir sehen also, daß situatives Denken, das dem aus den Umständen erkennbaren Ruf bewußt Geltung verschaffen will, sich durchaus dem Rahmen des traditionell-katholischen Denkens einfügt, solange nur die anderen „Quellen" entsprechend berücksichtigt werden. Situatives Denken beginnt dann unkatholisch zu werden, wenn man die Umstände zur beherrschenden

20) Als kontrastierende Hintergrundkulisse dient den Vertretern der extremen Situationsethik dabei zumindest unausgesprochen die idealistische Essenzphilosophie, deren Blick für das Individuelle verschlossen war. Man sieht ihr gegenüber mit Recht die Aufgabe darin, den Einzelnen seiner unvertauschbaren, urpersönlichen Individualität und der damit gegebenen Verantwortung zurückzuschenken, den Menschen also vom „Man" zum „Ichselbst" zu führen. Man verzeichnet aber die Wirklichkeit, sobald man die scholastische Wesensphilosophie (und die damit verbundene Normethik) mit dieser pantheistisch-rationalistischen Wesensphilosophie gleichsetzt. Wie in vielen Parallelfällen gilt auch hier entsprechend: Mit der Widerlegung der entpersönlichenden idealistischen Wesensphilosophie ist noch nichts gegen die Gültigkeit unserer überlieferten scholastischen Wesensphilosophie bewiesen.

oder gar alleinigen Quelle der Sittlichkeit macht, d. h. wenn man übersieht, daß der Handelnde in allen überhaupt möglichen Konstellationen von Umständen (d. h. Situationen) doch immer Person in menschlicher Natur bleibt, deren Wesensgesetzen niemals zuwidergehandelt werden darf. Mit anderen Worten: keine Situation kann je dazu berechtigen, etwas der menschlichen Natur innerlich Widerstreitendes zum Sachzweck (Objekt) oder zum persönlichen Ziel eines Vorhabens (Motiv) zu machen. Solange der „Ruf der Stunde" nur die individuelle, konkrete Ausprägung einer allgemeinen, mit der Natur des Menschen gegebenen Wesensforderung darstellt, ist allen Rücksichten entsprochen. Das ist aber nicht der Fall, wenn man die Forderung der Situation unabhängig von aller (durch die Natur) vorgegebenen allgemeinen Seins- und Sinnstruktur interpretiert. Die Geister scheiden sich also an der Stellung zur natura humana und ihren unverletzlichen Ansprüchen[21].

Der Existentialismus, der eine ontisch durchstehende Natur leugnet, kommt folgerichtig zur extremsten Situationsethik. Dem Menschen ist überhaupt keine Sinnstruktur und kein Lebensgesetz mitgegeben. Die früher erwähnten Vertreter der devotio moderna (Nominalisten) und ihre geistigen Nachfahren, die protestantischen Ethiker, können – soweit sie überhaupt Schöpfungsordnungen anerkennen – vom Standpunkt ihrer Natura-corrupta-Lehre aus keine grundsätzliche und ausnahmslose Geltung des natürlichen Sittengesetzes zugestehen.

Die katholische Moraltheologie baut die situativen Elemente in ihr System ein. Die scholastische Lehre über das Verhältnis von allgemeiner Natur zum konkreten Individuum ermöglicht die Synthese zwischen den Extremen der existentialistischen Entwesentlichung und der idealistischen Entpersönlichung. Für sie handelt der Mensch als einmaliger, aber zugleich als Träger der allgemeinen menschlichen Natur.

Kurz kann man also sagen, das situative Denken läßt eine dreifache Ausprägung zu: a) man folgt dem Ruf der Stunde unabhängig und, wenn es sein muß, auch im Gegensatz zu den allgemeinen Normen (extremste Spielart), b) man gehorcht ihm ohne Rücksicht auf gelegentliche Gebotsüberschreitungen, und c) man erfüllt die Forderung der Situation grundsätzlich im Rahmen des durch die allgemeinen Normen umrissenen Spielraums[22].

Wenden wir uns den einzelnen Spielarten zu.

21) Hier wird die menschliche Natur gemeint, die in allen heilsgeschichtlichen Lagen des Menschen durchgehalten hat, im Urstand als begnadete, nach der Sünde als der Gnade beraubte, nach dem Tode Christi als erlöste usw. Diese „reine" Natur ist geschichtlich niemals verwirklicht worden, d. h. sie stellt eine Abstraktion cum fundamento in re dar. Daher nennt man sie auch natura humana „metaphysica". Näheres bei J. Fuchs, Lex Naturae, (Düsseldorf 1955) 43–56.

22) Einen solchen gibt es nur bei befehlenden Geboten. Die negativen Naturgesetze geben die äußerste Grenze, die Todeslinie an, die um keinen Preis überschritten werden darf.

5. Die verschiedenen Ausprägungen des situativen Denkens

a) Die radikale Situationsethik zieht aus dem existentialistischen Menschenbild die Folgerung für das sittliche Handeln. Wenn der Mensch strukturlos ist und in der Willkürentscheidung sein Wesen jeweils punkthaft verwirklicht, dann läßt sich keine vorgegebene, verbindliche Wesensweisung mehr ermitteln. Dieser Mensch kann nirgends erfahren, was er soll, was er inhaltlich zu tun hat, alle Sterne haben aufgehört zu leuchten. Mit dem Dahinschwinden der Wesenheit verflüchtet sich auch das in ihr gegründete Lebensgesetz.

Typische Repräsentanten dieser extremen Richtung stellen sich uns u. a. in Fr. Nietzsche und Jean Paul Sartre vor. Mit dem „Tode Gottes" verliert die Welt bei Nietzsche ihren Sinn. Man muß nunmehr schon am Tage Laternen anzünden; die Welt fällt wie ein der Anziehungskraft der Sonne entronnener Planet ins Leere, und niemand kann mehr sagen, was rechts und links, was oben und unten ist.

Sartre als Atheist führt seinen Kampf durchaus folgerichtig gegen die Menschennatur, weil er sonst zur Anerkennung Gottes gezwungen würde. Durchaus zutreffend schließt er, daß eine Wesensgestalt metaphysisch nur als Idee eines Schöpfers deutbar bleibt. Diese erst zu schaffen ist seiner Überzeugung nach dem Menschen aufgetragen. Er vermag es durch die Realisierung seiner unübersehbaren demiurgisch zu realisierenden „Möglichkeiten". Umgekehrt entfällt mit dem Schöpfer auch die den Geschöpfen eingesenkte vorgegebene Sinnstruktur. „In Möglichkeit sein zu ...", „Verhalten zu etwas ...", „Funktion zu etwas hin", ohne einen den Wechsel durchhaltenden substantiellen Träger charakterisieren die Existenz des wesenlos gedachten Menschen bei Sartre. Aber auch Jaspers kennt nur eine punkthafte Existenz, die zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit oszilliert und durch die freie, ungebundene Entscheidung für eine unter vielen physisch durchsetzbaren Möglichkeiten verwirklicht wird[23]. Diese Entscheidung charakterisiert sich nach Heidegger dadurch, daß sie nicht nur „ein aufnehmendes Zugreifen gegenüber vorgelegten und anempfohlenen Möglichkeiten ist". Vielmehr stellt sie sich als „Entschlossenheit" dar, der „Entschluß" zeichnet sich gerade durch völlig freies, ungeleitetes und ungewiesenes und völlig entpflichtetes „Entwerfen und Bestimmen der jeweiligen ... Möglichkeit" aus[24]. Für einen Vorentwurf des Schöpfers, den das Vernunftwesen auf Grund seiner gänzlichen Abhängigkeit in sich ergeben und gehorsam nachzugestalten hätte, ist im Denken dieser Vertreter grundsätzlich kein Raum. Hier begegnet uns ein Mensch, der nicht mehr nach dem Bilde Gottes gestaltet ist, der vielmehr souverän in sich selbst steht und ohne Herr-

23) Vgl. Rintelen, Fr., Existenzphilosophie. In: Theologie und Glaube 38 (1947/48) 4—5.
24) Heidegger, Sein und Zeit, (Tübingen 1949[6]) 298.

sagen und Kniebeugen sich nach selbstgewählten Leitbildern vollendet und erfüllt. Von dieser Situationsethik gilt, was Papst Pius XII. in seiner Ansprache am 19. April 1952 erklärte: „Es ist nicht schwer zu erkennen, daß diese neue Morallehre aus dem Existentialismus hervorgegangen ist, der entweder von Gott absieht oder ihn geradewegs leugnet, auf jeden Fall aber den Menschen auf sich selbst stellt."[25] Der traditionelle Begriff der menschlichen Natur ist der nur in ihren Entscheidungen akthaft „existierenden" Natur gewichen.

Die existentialistischen Denker übersehen, daß Existenz nur als mögliches Verhalten eines Menschen, d. h. eines Trägers der menschlichen Natur, die ihre Beachtung erheischenden Wesensgesetze in sich trägt, denkbar ist. Aller Leugnung zum Trotz erweisen sich die von ihnen gemeinten Willkürmöglichkeiten letzten Endes als scholastische Potenzen, d. h. als bestimmte Möglichkeiten eines festumrissenen Wesens, wie Theodor Steinbüchel treffend dargetan hat. „Auch diese ‚nominalistische', alle Wesenserkenntnis und -folgerungen abweisende Situationsethik kommt an einer Ontologie des Menschen nicht vorbei."[26]. Pius XII. hat in der Enzyklika „Humani generis" vom 12. August 1950 den Existentialismus verworfen, weil er die unveränderliche Wesenheit der Dinge außer acht läßt und im Geiste eines falschen Historizismus seine Aufmerksamkeit ausschließlich den wandelbaren Elementen zuwendet, während er absolute Wahrheit und bleibendes Gesetz grundsätzlich in Abrede stellt. Damit wurde auch die normenfeindliche Situationsethik in ihren Voraussetzungen getroffen.

b) Eine weitere Art der Situationsethik, die in den objektiven Normen zwar hilfreiche Wegweiser sieht, ihnen aber im Hinblick auf mögliche „Lagen" eine absolute und ausnahmslose Verbindlichkeit abspricht – man könnte von der die Norm gelegentlich verletzenden Situationsethik sprechen – ist uns im katholischen Bereich schon begegnet. Sie übernimmt wenigstens einschlußweise die auf protestantischer Seite – soweit man dort überhaupt Schöpfungsordnungen anerkennt – vertretene Auffassung, nach der die Normen zwar Weisungscharakter, aber keinen absoluten Forderungscharakter besitzen. Daher ist es niemals absolut sicher, ob ein allgemeines Gesetz den hier und jetzt an mich ergehenden Ruf Gottes wirklich zum Ausdruck bringt, d. h. ob es um jeden Preis erfüllt werden muß. Man beruft sich dabei u. a. α) auf die Souveränität Gottes, β) auf die reformatorische Auffassung von Urstand und Erbsünde, γ) auf die Rechtfertigung aus Gnade allein.

α) Im Geiste Ockhams und unter dem Einfluß Kierkegaards weisen diese Theologen auf Gottes Absolutheit hin. Ein ihn bindendes Gesetz müßte

25) HK VI (1952) 413.
26) Die philosophische Grundlegung der kath. Sittenlehre. In: Handbuch der kath. Sittenlehre I 1, (Düsseldorf 1938[2]) 245.

seine Verfügungsmacht einengen. Er stünde über jedem Gesetz. Die Schwierigkeit löst sich, wenn man das natürliche Sittengesetz nicht als freie Willküranordnung, sondern als eine im Wesen Gottes begründete Weisung für das gottesabbildliche Geschöpf versteht.

β) Helmuth Thielecke bezeichnet z. B. die natürlich-sittlichen Normen als gebrochenes Naturrecht, weil es den ursprünglichen Willen Gottes gar nicht mehr widerspiegele[27]. Dieser könnte durchaus gegen die Naturnorm stehen. Das Gesetz wird zwar als Faustregel anerkannt, die Unantastbarkeit eines Prinzips wird ihm aber ebenso entschieden abgesprochen. Emil Brunner verdeutlicht im Anschluß an Turneysen das Gesagte durch das Bild vom Wagenrad: Die Speichen deuten in ihrer Verlängerung alle auf einen Schnittpunkt hin. So dürfte man auf Grund allgemeiner Normen auch Gottes Willen in einer bestimmten Richtung vermuten[28]. So wie sich aber die Speichen nicht schneiden, weil der Raum für die Achse beansprucht wird, so läßt sich der Wille Gottes aus dem allgemeinen Gesetz nicht ermitteln. Wer es versucht, riskiert es, wie beim Achsenloch ins Leere zu treffen[29].

Der Hinweis auf den „Bruch" des Naturrechtes übersieht, daß die natura metaphysica des Menschen durch die Erbsünde nicht zerstört ist; sobald man den Unterschied zwischen reiner Natur und aus freier Liebe hinzugefügter Gnadenausstattung macht, erscheint die übernatürliche Wirklichkeit des Urstandes nur als eine von verschiedenen Möglichkeiten, in denen Gott das Menschenwesen realisieren konnte. Die reine Natur ist freilich pure Möglichkeit geblieben. Sie ist aber in jeder geschichtlichen Erscheinungsform des Menschen (vor der Sünde, nach der Sünde, nach der Erlösung, nach Verlust der Erlösungsgnade) real einbegriffen. Ihr Lebensgesetz bleibt in allen Lagen des Menschen in Geltung, weil jede Lage eine solche des Abbildes Gottes ist, das sich von seinem Urbild nicht lösen kann. Weil das metaphysische Wesen in allen heilsgeschichtlichen Zuständen durchhält, bleibt auch sein Lebensgesetz unangetastet in Geltung[30].

27) „Auch der natürliche Mensch kennt zwar das Sollen und mag darin eine Anamnesis an das Gesetz Gottes sehen. Aber wir sahen, wie depraviert und dem Gesetze Gottes entfremdet dieses Sollen ist". (Theologische Ethik I [Tübingen 1951] Nr. 1852.)

28) E. Brunner, Das Gebot und die Ordnung, (Zürich 1939) 99.

29) Vgl. Jos. Fuchs S. J., Situationsethik in theologischer Sicht. In: Scholastik (Freiburg 1952) 161.

30) Treffend weist Jos. Fuchs S. J. auf folgende Abstufung hin: In jedem Stande des Menschen verbietet das natürliche Sittengesetz z. B. die Lüge, ebenso wie es den zeugungsgerechten Vollzug des Geschlechtsaktes fordert. Diese Normen können in keinem der möglichen Stände eine Änderung erfahren. Sie sind im strengsten Sinne unveränderlich. Andere Gebote gründen dagegen nicht unmittelbar in der metaphysischen Natur des Menschen als solcher, sondern ergeben sich erst als Naturforderungen in dem konkreten Zustand. So erfordert z. B. der Stand der gefallenen Natur eine besondere Vorsicht in geschlechtlichen Dingen, er gestattet im Gemeinschaftsleben die Anwendung phy-

γ). Man wendet schließlich ein, daß ein absolut forderndes Sittengesetz gut sein müßte. Wer es erfüllt, würde vor Gott als Gerechter stehen. Im Versuch, ohne Christus etwas vor Gott Gültiges zu leisten, läge aber die kreatürliche Vermessenheit, das eigentliche Böse: „Das Moralische ist letzten Endes gerade das Böse, wie wir schon sagten, die schlimmste Verderbnis ist ... die Selbstgewißheit des Menschen in sich selbst ..." „Es geht um das Zentrum, nein, den einzigen Gehalt der biblischen Botschaft: daß Gott allein gut ist, daß nur gut ist, was Gott tut."[31] „Wo der Mensch gesetzlich denkt, da muß er das Gute in sich selbst sehen und von sich selber erwarten: Gottes ist das Gebieten, des Menschen aber das Gehorchen ... Gott und Mensch stehen sich auf gleichem Fuß gegenüber ... der Mensch ist der gleichartige Partner Gottes ... Das ist die Urform der Sünde, die falsche Selbständigkeit des Menschen Gott gegenüber, die Unverschämtheit dieses Auf-gleichem-Fuße-stehens."[32] Die absolute Geltung des Sittengesetzes erscheint diesem Autor mit der Rechtfertigung durch Gott allein unverträglich. Brunner meint, sie richte sich gegen den allein guten Gott und würde zur Abgötterei.

Die Vorstellungen kommen freilich durcheinander, wenn man nicht scharf zwischen natürlicher und übernatürlicher Güte scheidet. Da die natürliche Gottesebenbildlichkeit durch die Sünde nicht verloren gegangen ist, muß ein ihr gemäßes Verhalten als seinsgerecht, d. h. als gut bezeichnet werden. Damit ist aber nur eine natürliche Güte behauptet, die völlig ohnmächtig auf die Erhebung von oben warten muß, um vor Gott bestehen zu können. Diese natürliche Güte gefährdet daher in keiner Weise die Rechtfertigung durch Gott in Christus allein.

Die erwähnten Schwierigkeiten (α–γ), die sich unseren protestantischen Brüdern bieten, müssen wir im Auge behalten. Es sind ernstzunehmende theologische Gründe, die ihnen auf dem Boden ihrer Voraussetzungen den Zugang zu der uns selbstverständlichen lückenlosen Verpflichtung verschließen. Seit den Tagen Wilhelm von Ockhams († 1349) haben wir uns hier tragisch auseinandergelebt. Der die Wesensstrukturen auflösende Nominalismus und der einseitige Personalismus dieses Denkers sind zum geistigen Erbe des Luthertums geworden. Schon früher wurde auf Ernst Michels Thesen hingewiesen[33], die stärkste Verwandtschaft mit der protestantischen Auffassung verraten. Die schon öfters herangezogene Papstansprache weist auch nicht undeutlich darauf hin: „Sie (die Situationsethik) leugnet nicht ohne weiteres die allgemeinen Sittenbegriffe und -prinzipien (obgleich sie manchmal einer solchen Leugnung bedenk-

sischer Gewalt. Nach der Erbsünde erscheinen derartige Forderungen als naturgemäß, obwohl sie in der natura metaphysica als solcher keinen Grund haben. Im gegenwärtigen Zustand aber gelten sie ohne Ausnahme. (Lex naturae a. a. O. 90—93.)

31) Brunner a. a. O. 58.

32) Ebd.

33) vgl. S. 214, 215

lich nahe kommt), aber sie verrückt sie aus dem Zentrum gegen die äußerste Peripherie. Es kann vorkommen, daß die Gewissensentscheidung ihnen entspricht. Aber sie sind sozusagen nicht eine Sammlung von allgemeinen Sätzen, aus denen das Gewissen für den Einzelfall, den sogenannten ‚einmaligen' Fall, die logischen Folgerungen sieht. Nein, im Mittelpunkt steht der Wert, den es in seiner realen und individuellen Werthaftigkeit zu verwirklichen gilt: z. B. ... im Bereich des Sittlichen die körperliche und geistige Hingabe unter jungen Menschen. Hier würde das wohlgebildete Gewissen entscheiden, daß auf Grund der aufrichtigen gegenseitigen Zuneigung Vertraulichkeiten des Leibes und der Sinne das Entsprechende sind und daß sie, obwohl sie sonst nur unter Eheleuten gestattet sind, hier erlaubte Äußerungen werden ... Man hat sogar mit Nachdruck behauptet, daß man gerade auf Grund dieses Prinzips bei einem Konfliktfall im Bereich der ehelichen Rechte dem ernsthaften und aufrichtigen Gewissen der Eheleute je nach den Erfordernissen der konkreten Situation die Entscheidung überlassen müsse, gegebenenfalls die Verwirklichung der biologischen Werte zugunsten der Persönlichkeitswerte auszuschalten.

So sehr auch solche Gewissensentscheidungen auf den ersten Blick den göttlichen Geboten zu widersprechen scheinen, sollen sie dennoch vor Gott gültig sein, weil, wie man sagt, das aufrichtige und wohlgebildete Gewissen auch vor Gott mehr gilt als das ‚Gebot' und das ‚Gesetz'."[34]

Man sieht, wie scharf der Papst auch die die Norm gelegentlich verletzende Situationsethik analysiert und ablehnt. Als oberster Hirt und Lehrer tritt er für die unverrückbaren Ansprüche Gottes an den Menschen ein. Es liegt eine tiefe Tragik darin, daß unsere protestantischen Brüder gerade in der Absicht, die absolute Herrscherstellung Gottes gegenüber dem Menschen sicherzustellen, den Menschen mit Berufung auf die Situation Wege eröffnen, auf denen sie dem gelegentlich unvermeidlichen und nur im Hinblick auf Gott zu meisternden Kreuz beruhigt aus dem Wege gehen können. „Es kann Umstände geben, in denen der Mensch und besonders der Christ sehr wohl wissen sollte, daß er alles, selbst das Leben opfern muß, um seine Seele zu retten" (Pius XII.)[35]. Wie wäre das alles wahr, wenn der menschlichen Opferscheu grundsätzlich „Notauswege" offenstünden, die man mit Berufung auf die „einmalige Situation" betreten dürfte? Dagegen steht aber das lebendige Zeugnis. „Alle Martyrer erinnern uns daran ... Hätten denn die Mütter der Makkabäer und ihre Söhne, die heilige Perpetua und Felizitas trotz ihrer neugeborenen Kinder, Maria Goretti und tausend andere Männer und Frauen, die die Kirche verehrt, in ihrer ‚Siutation' den blutigen Tod umsonst oder fälschlich auf sich genommen? Gewiß nicht, und sie sind

34) HK VI, 413.
35) ebd.

mit ihrem Blute die ausdrücklichsten Zeugen der Wahrheit gegenüber der neuen Moral."[36]

Also auch theologisch schlagen, wie oben kurz angedeutet worden ist, die gegen den absoluten Forderungscharakter der natürlich-sittlichen Grundnormen ins Feld geführten Gründe nicht durch. Es bleibt also bei der Weisung der traditionellen Moraltheologie, nach der die verbietenden Naturgesetze – freilich nur in ihrer schärfsten Fassung – „immer und für immer"[37], d. h. ausnahmslos binden. Gegenüber der „Todesgrenze" des „Du sollst nicht", ist, wie schon bemerkt, jede Diskussion mit Berufung auf die einmalige Lage innerlich unmöglich. Jenseits dieser Linie wartet nur die Trennung von Gott. Es spielt keine Rolle, aus welchen Gründen man sich in den Machtbereich des Todes begeben hat. Man wird dagegen an das subjektiv sichere Gewissen als den letzten und unmittelbaren Maßstab unserer sittlichen Entscheidungen vor Gott appellieren. Man tut es mit Recht, solange eine schicksalhafte, unverschuldete Unkenntnis der objektiven Norm vorliegt. Erschüttert die Hl. Schrift nicht aber jede falsche Selbstsicherheit, wenn sie vom Menschen sagt, daß sein Herz zum Bösen geneigt sei von Jugend an[38], wenn der Psalmist erleuchtet vom Hl. Geist den Menschen „Lügner" nennt[39] und wenn der Völkerapostel den selbstsicheren Korinthern versichert: „Ich bin mir zwar nichts bewußt, aber deswegen noch nicht gerechtfertigt, der mich richtet, ist der Herr!"[40] Fleht der Herr nicht um Verzeihung für die, die „nicht wissen, was sie tun"[41]? Auf den subjektiv sicheren Gewissensausspruch darf nur der beruhigt bauen, der schon bei der Bildung seines Gewissens, d. h. beim Erwerb des sittlichen Wissens den zarten Mahnungen eines Gewissens restlos ergeben war[42].

An der „Todesgrenze" des „Du sollst nicht" bleibt also der Hinweis auf die Situation unerheblich. Von großer Bedeutung wird sie dagegen bei der Erfüllung der positiven Gebote. Das allgemeine „Du sollst" umfaßt den Reichtum der konkreten Verwirklichungsmöglichkeiten nur intentionell. Welche von ihnen gefordert ist, das lehrt uns, wenn wir die übernatürlichen, außerordentlichen Eingebungen außer acht lassen, die

36) Vgl. HK ebd.
37) Lex naturalis negativa obligat semper et pro semper.
38) 1. Mos. VI 5.
39) Ps CXV 2.
40) 1 Kor. IV 4.
41) Lk. XXIII 24.
42) Man vergesse nicht, daß der subjektiv sichere, aber objektiv irrige Gewissensausspruch schicksalhaft, aber auch schuldhaft zustande gekommen sein kann. Es gibt eine conscientia olim vincibilis et culpabilis, nunc invincibilis et culpabilis in causa. Das zeigt sich am deutlichsten bei den in der Sünde Verhärteten, Verstockten und den Gewohnheitssündern, die JETZT nicht mehr wissen, was sie tun, weil ihr Gewissen (schuldhaft) verblendet ist und nicht mehr „ausschlägt".

göttliche Vorsehung durch „die einmalige Situation“[43]. Hier tut sich der Bereich auf, in welchem das situative Denken seine volle Berechtigung hat, um situationsgerechtes, d. h. von Gott für diese „Stunde“ gefordertes Verhalten zu ermöglichen. Situationsgerechtes Denken muß also durchaus nicht zur normwidrigen Situationsethik führen. Es hat seinen Ehrenplatz in der traditionellen Moraltheologie, die in schlichter Redeweise immer die gebührende Berücksichtigung der Umstände verlangt hat und in ihnen bis zur Stunde eine Quelle der Moralität sieht.

c) Die bewußt normverbundene Ausprägung situationsethischen Denkens – unsere Auffassung.

Vergegenwärtigen wir uns nochmals das bisher Gesagte: Die normenfeindliche Situationsethik (a) sagt: Allgemeine Normen bieten überhaupt keine Weisung, kein allgemeines Gesetz trifft den konkreten Fall. Der gelegentlich die Norm verletzende Situationsethiker (b) erklärt: Das Gesetz trifft nicht alle Fälle. Es bietet zwar eine auf Erfahrung beruhende Faustregel für normales Verhalten, aber kein unverletzliches Prinzip. Die Anweisung könnte auch ganz anders lauten. Demgegenüber stellt unser normverbundenes situatives Denken (c) fest: Die natürliche Sittennorm als Lebensgesetz der menschlichen Natur umfaßt grundsätzlich jedes mögliche menschliche Verhalten. Sie normiert die konkrete Situation aber zunächst nur in unbestimmten Umrissen. Die situationsgerechte Ausprägung der allgemeinen gesetzlichen Forderungen zu erkennen und zu verwirklichen, ist die Aufgabe des situativen Denkens, des christlichen Situationssinnes. Das Gesetz erfaßt also alle Fälle, aber nur in ihrer allgemeinen, noch weithin unbestimmten „Rahmenstruktur“, noch nicht in ihrer hier und jetzt geforderten Prägung. Ein Vergleich der drei Grundrichtungen zeigt, daß wir es hier mit dem uralten Problem des Verhältnisses des Allgemeinen zum Individuellen zu tun haben. Damit wird an eine Frage gerührt, die nach Heimsoeth eines der sechs Grundthemen der abendländischen Philosophiegeschichte darstellt.

α) Unsere Auffassung gründet darauf, daß das menschliche Individuum nicht freischwebende Persönlichkeit ist, sondern Persönlichkeit in menschlicher Natur. In ihm vermählt sich das unvertauschbare Einmalige mit der allen Menschen gemeinsamen Wesensstruktur. Beide Momente sind völlig „zusammengewachsen“, konkretisiert. Sie sind vom Schöpfer zusammengefügt, ohne daß aber eine Fuge, eine Nahtstelle nachweisbar wäre. Der Mensch ist Einzelner in einer allen gemeinsamen Naturverbundenheit. Dieses Sein erfordert ein entsprechendes Handeln nach allgemeinen Wesensgesetzen in individueller Ausprägung. So wird auch hier das Sein zum Richtmaß des Tuns[44].

43) Vgl. HK VI 413.
44) Agere sequitur esse.

β) Auch der Katholik, der situationsgerecht handeln will, erkundet vor allem den Willen Gottes: Was will Gott heut und jetzt, in dieser eigenartigen Lage von mir? Situationsgerechtes Denken bemüht sich, den Menschen von der Flucht vor seinem eigenen Selbst und seiner ureigenen Verantwortung zurückzurufen und ihn als Einmaligen in dieser unwiederholbaren Stunde vor Gott zu stellen. Sittliche Entscheidung erscheint als persönliche Zwiesprache mit Gott in Anruf und Antwort fern aller unpersönlichen Geboteerfüllung, bei welcher das Gesetz eine Art anonymer Zwischenmacht zwischen Gott und Mensch wird. „Aufruf", „Antwort", „Verantwortung in freier personaler Entscheidung", so lauten die Termini, die man bei Theodor Steinbüchel und bei Bernhard Häring immer wieder findet.

Wie erkundet der an allgemeine Norm und konkrete Situation gebundene Katholik nun den Willen Gottes? Die ausnahmslos verpflichtenden verbietenden Naturgesetze – diese freilich nur in ihrer präzisen Formulierung! – zeigen, wie schon betont, die Grenzlinie an, jenseits deren Gottes Wille NIEMALS zu finden ist, auch nicht im Falle auswegloser, innerweltlicher Tragik und Not. Der Christ muß eben damit rechnen, daß es Fälle gibt, in denen er für seine Seele zu jedem Opfer bereit sein muß, da sich kein „Notausgang" in das Land hinter der „Todeslinie" der verbietenden Naturgesetze eröffnet. Er hat hier ein negatives Kriterium, an dem er selbst abmessen kann, ob sich seine persönlich sichere Überzeugung mit dem Willen Gottes deckt oder nicht. Es ist ein Irrtum eudämonistischen Denkens, wenn man meint, daß menschlich-innerweltlich ausweglose Tragik das Gotteskind von der Beobachtung der verbietenden Naturgesetze befreie. Auch dem Heiden und Juden in uns ist der gekreuzigte und zum Kreuze einladende Christus Torheit und Ärgernis[45], das sich durch keine „Notauswege" wegdiskutieren läßt. Die Nachfolge Christi steht im Schatten des Kreuzes.

Die positiven Anordnungen bieten dann innerhalb des durch die negativen Gesetze umrissenen Raumes weitere, richtunggebende Weisung. Sie ist dem unterrichteten Katholiken in ihren Grundumrissen vertraut, bevor er in die eigene Entscheidung erheischende Situation eintritt. Die Kirchengeschichte, vielleicht auch innere Einsprechungen des Heiligen Geistes belehren ihn, daß darüber hinaus auch außerordentliche, das Maß des Alltäglichen sprengende Gnadenrufe Gottes möglich sind. Aber auch solche Weisungen widersprechen den allgemeinen Grundforderungen nicht, sondern überhöhen und „erfüllen" sie in einer alle menschliche Berechnung überspielenden Weise.

Sobald nun die „Situation" eintritt und zum seinsgemäßen Handeln ruft, sieht sich der Christ daher durchaus nicht völlig richtungslos und ungeborgen. Sofort leuchten ihm wegweisende Sterne, wenn auch zu-

45) 1 Kor. I 23; Mt. X 38; Mk. VIII 38.

nächst nur fern und unklar, nämlich die negative und die durch die Stunde aktuell gewordene positive allgemeine Norm. Wer den Bruder in Not sieht, erkennt zunächst ganz allgemein „Jetzt darf ich mich nicht drücken!" (negatives Gesetz). Dann wird ihm bewußt: „Ich muß jetzt helfen" (allgemeines positives Gebot). Das kasuistische Wissen, das er sich durch die Kenntnis der sieben leiblichen und sieben geistigen Werke der Barmherzigkeit und durch Lebenserfahrung erworben hat, führt ihn weiter. Es lehrt ihn, welche typische Art christlicher Hilfe überhaupt möglich ist. Gesetz und kasuistisches Wissen geleiten uns also ein gutes Stück des Weges. Sie zeigen in allgemeinen Zügen an, was zu tun ist. Sie weisen die Richtung. Der Zielpunkt aber, d. h. der konkrete Wille Gottes für diesen Augenblick muß der einmaligen Situation abgelesen werden. Nur diese kann sagen, zu welchem bestimmten, fest umrissenen Werk Gott jetzt aufruft (Gefangene besuchen? Nackte bekleiden? oder Ärgernisgebende zurechtweisen?). Sie muß uns aber auch die hier erforderte Weise, das Ausmaß, die Dauer, die Rangfolge der zu Betreuenden, das Maß des persönlichen Einsatzes und Opfers, die Werthöhe dieser Verpflichtung gegenüber zeitlich konkurrierenden Aufgaben erschließen. Wenn mehrere helfen können, erhebt sich die Frage: Bin ich an der Reihe, oder muß ich mich für höhere Aufgaben „schonen"? Hier können ganz persönliche Umstände die Weisung Gottes verdeutlichen. Denken wir an manche Frontsituation, an manche überraschend sich entwickelnde „Lage" aus der Zeit der Bombenangriffe, Besetzung und Umsiedlung.

Normverbundenes situatives Denken läßt sich also zunächst vom Gesetz und dem kasuistischen Wissen geleiten. Aber einmal kommt ein Punkt, an dem der konkrete Wille Gottes für diese Stunde nur noch eigenverantwortlich erschlossen werden kann. Hier fordert der himmlische Vater, der uns den Geist der Kindschaft verliehen hat[46], keine unpersönlich-schablonenhafte Erfüllung, sondern eine persönliche, den Anruf der Stunde im Herzen beantwortende Gestaltung der Liebesantwort. Wer sich in solchen Stunden auf die Mindestforderungen des allgemeinen äußeren Gesetzes zurückzieht und Gott die persönliche Antwort versagt, der überhört die Stimme Gottes, die in solchen Lagen um uns wirbt, uns bei unseren ureigensten Namen ruft. „Hodie, si vocem ejus audieritis, nolite obdurare corda vestra!"[47] Er stellt wie die Pharisäer das Gesetz zwischen sich und Gott, sieht im Gesetz eine schützende Wand, die den Griff Gottes nach seinem Herzen vereiteln soll. Er gehört zu jenen, die nach der Lehre des Konzils von Trient der Gnade einen „Riegel" vorschieben. Wer sich dem allgemeinen Anruf Gottes im Gebote hellhörig erschließt und sich in der Situation um seinsgerechte Er-

46) Rm VIII 15.
47) Ps. XCIV 8.

füllung bemüht, sieht sich in ähnlicher Lage wie einst die Magier aus dem Morgenlande. Der Stern wies ihnen zunächst nur fern und unbestimmt die allgemeinste Richtung. Das Haus zu Bethlehem fanden sie nach persönlichem Suchen und Fragen, bis der Stern still stand. Unter tausend Häusern, die in der gleichen Richtung lagen, war dies das einzig von Gott gemeinte. Es wurde gefunden im Gehorsam gegen die kundgegebene allgemeine Weisung und in persönlichen Bemühungen um die rechte Verkonkretisierung dieses zunächst nur allgemein umrissenen Anrufs.

γ) In welchen Lagen ist nun situationsgerechtes Verhalten verpflichtend, wann gewinnt die Erkenntnis, daß die „Umstände" eine „Quelle der Moralität" sind, Bedeutung für das praktische Leben? Situatives Denken ist erforderlich, um das letzte Wegstück vom typischen Kasuswissen – dieses ist zum allgemein-gesetzlichen Normwissen zu ziehen – bis zur konkreten, von Gott gewollten Ausprägung seinsgerecht zu meistern. Der Situationssinn muß sich bewähren: 1. bei der persönlichen, konkreten Ausprägung fälliger allgemeiner gebietender Gesetze, 2. gegenüber dem Rätlichen. Konkrete Situationen können dringliche Verpflichtungen auferlegen, obwohl sich rein gesetzliches Denken an sie nicht gesetzlich gebunden sieht, 3. als Regulativ gegen Überspannung menschlicher Autorität, um die Voraussetzung für die Anwendung der Epikie zu ermitteln.

δ) Situationsgerechtes Verhalten charakterisiert den mündigen Christen. 1. Es berücksichtigt die ganze Menschenwirklichkeit in allgemeiner Grundstruktur („Menschenwesen") und individueller Ausprägung (mein einmaliges „Ich" in meiner nur mir gegebenen „Gnadenstunde", dem Kairos). Es fordert ein dem allgemeinen und individuellen „Sein" entsprechendes „Tun". Es führt im Vollsinn zum „Tun der Wahrheit"[48] und realisiert die allgemeinen Forderungen menschlicher bzw. christlicher Existenz ebenso wie die Ansprüche Gottes an mich als Einzelnen und Einmaligen in dem unvertauschbaren geschichtlichen Ablauf MEINES Lebens. 2. Es hütet die Ansprüche Gottes an den Menschen vor jeder eudämonistischen Verwässerung durch absolute Unterwerfung unter das allgemeine Gesetz. 3. Es verweist den Christen an die allgemeine Norm, zeigt ihm aber ebenso den unvertretbaren Bereich seiner Eigenverantwortung. Für das in seiner Stunde geforderte Verhalten gibt es kein restlos passendes Modell. Der letzte Schritt der Konkretisierung ist unbetretenes Neuland, in das hinein er sich auf Gottes Ruf vorwagen muß.

Die beschriebene Einstellung erweist sich als die Spannungsmitte zwischen den Extremen der alles Persönliche auslöschenden pantheistischen Wesensphilosophie und dem alles Wesen auflösenden Existentialis-

48) Joh. III, 21.

mus. Sie wendet sich gegen die völlig strukturlose demiurgische „Entscheidung" des autonomen Menschen zu seinen „Möglichkeiten", erhebt aber auch gegen ein unpersönliches, klischeehaftes und seelenloses Vollziehen gesetzlicher Normen Einspruch[49]. Katholische Moraltheologie versucht den ungeschmälerten Anspruch Gottes zu erhellen. Dieser enthüllt sich aber sowohl in den Forderungen der allgemeinen Natur, wie in dem Ruf der persönlichen „Lage". Situatives Denken gehört also notwendig zu den Elementen einer katholischen Sittlichkeitslehre. Diese selbst umfaßt freilich das Ganze: sie räumt neben der Situation auch den anderen „Quellen" der Moralität den ihnen gebührenden Platz ein. Mit der Ablehnung der Situationsethik ist das uns geläufige, traditionelle, situationsgerechte Denken (als Vorstufe zu seinsgemäßem Verhalten) also in keiner Weise getroffen. Mit Nachdruck stellt der Papst vielmehr fest, daß bereits St. Thomas alle Momente berücksichtigt, die an der Situationsethik „richtig und positiv" sind[50].

6. Die Berücksichtigung der „positiven und richtigen" Momente der verworfenen Situationsethik in der traditionellen Moraltheologie

Wer diese Zeilen liest, fragt sich vielleicht, ob hier nicht unter neuzeitlich klingenden Worten ein uraltes und von der traditionellen Moraltheologie auch berücksichtigtes Anliegen vorgetragen wird. Tatsächlich ist die Situation moraltheologisch immer gewürdigt worden, wenn man sie auch nicht in jeder Zeit gleich stark betont hat. Durch die Loslösung der Aszetik von der Moraltheologie wurde ein großer Fragenkomplex, der situatives Denken erfordert, ausgespart. Kommen doch gerade in der Aszetik die über das allgemein Verbindliche hinausgehenden persönlichen Anrufe Gottes zur Sprache. Der Moraltheologie verblieb damit vorzüglich die Sündenlehre. So verwundert es nicht, daß man das Hauptaugenmerk auf den extremsten Widerspruch, nämlich auf die in sich schlechte Handlung lenkte. Um aber zu umreißen, was immer und unter allen Verhältnissen verwerflich ist, bedarf es keines besonderen Situationssinnes. Dazu genügt das verbietende allgemeine Gesetz mit seiner „Todeslinie". Das moderne Lebensgefühl bringt der Situation seit Kierkegaard und Newman wieder große Aufgeschlossenheit entgegen. Dazu kommt, daß die Erkenntnis des Willens Gottes für mich hier und jetzt in einer Zeit des Umbruches, in der bisher geltende, aber auch tragende (und persönliche Entscheidungen ersparende) ständische, stammesmäßige, politische und religiöse Bindungen (Verweisung in die Diaspora!) zerbrechen, wieder brennender wird. Je öfter solch hütende Ordnungen (Heimat!) zerbrechen, desto häufiger ist der einzelne ungeborgen

49) Vgl. die pharisäische Gesetzeserfüllung, die die Forderung der Stunde mißachtete.
50) HK VI 413.

auf sich selbst gestellt, ohne ein für sich annähernd passendes Modell zur Lösung seiner Lebensfragen vorzufinden. Wir haben darum gerade in unseren Tagen hinreichend Anlaß, neben der Betrachtung des durch Sitte und Brauch bestimmten typischen Verhaltens – es stand in der Kasuistik im Vordergrund – der Wegweisung für die „einmaligen Situationen" unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Es handelt sich dabei aber im Grunde nur um eine Akzentverschiebung. Grundsätzlich hat die traditionelle Moraltheologie die aus der Lage fließenden Verpflichtungen immer beachtet.

a) Die immer wieder herangezogene Lehre von den Umständen gehört zu den Grundelementen der katholischen Moraltheologie. Thomas von Aquin bemerkt dazu: Soweit man sich über das Typische hinaus bei der Berücksichtigung der Umstände dem Singulären auch annähern mag, dieses selbst bleibt wegen seiner Vielfalt begrifflich nicht faßbar. „Die Umstände kann man begrifflich nicht formulieren, da das Urteil über sie auf Einzelheiten beruht."[51] Thomas ist sich des Situationscharakters der Einzelhandlung durchaus bewußt. Völlig geläufig ist uns die Bedeutung des Situationsmomentes z. B. bei der Lehre von der materiellen Mitwirkung zum Bösen. Sie kann erlaubt sein, wenn neben drei anderen Bedingungen eine „causa proportionate gravis" für die Zulassung des Bösen vorliegt. Die Proportion, von der alles abhängt, ist aber nur aus der Situation zu bestimmen. Keine allgemeine Norm und kein Kasuswissen kann hier das letzte Wort sprechen. Thomas verweist den Handelnden auf die einmalige Konstellation der Umstände und erwartet, daß ihnen die Weisung für das Hier und Jetzt abgelesen wird.

b) Auch die Kasuistik und die ihr verwandte Standesmoral darf als ein Indiz des stets wachen Interesses an der Situation betrachtet werden; denn der Kasus bedeutet als Typus eine erhebliche Annäherung des allgemeinen Gesetzes in Richtung auf die Situation, ohne diese allerdings zu erreichen. Sie bietet viel mehr als das allgemeine Gesetz und geleitet daher den zur Entscheidung aus der Situation heraus Berufenen eine Wegstrecke weiter, um ihn dann freilich seiner sittlichen Klugheit zu überlassen. Der Kasus verhält sich zur Situation wie der Typus zum Individuum. Der Typus gleicht dem Marmorblock, an dem grobe Umrißlinien sichtbar werden, der also nicht mehr ganz unbestimmt ist, auf der anderen Seite aber eine vielfältige Endgestaltung zuläßt[52]. Weil dem Kasus aber das Situationsmoment abgeht, zieht man ihn besser zur Norm. Einige brauchbare allgemeine Anhaltspunkte zur Meisterung der Situation bietet Eugen Walter[53]. Er rät: a) Gehe davon aus, daß Gott

51) Q. de correctione frat. a 1 c.
52) Vgl. E. Seiterich, Die logische Struktur des Typusbegriffes. (Freiburg 1930) 15—16.
53) Der christliche Sonntag, 8 (Freiburg 1956) 329.

dich in diese Situation gestellt hat; b) achte darauf, daß sie sich durch Hinzutreten nur eines neuen Faktors gänzlich verändern kann; c) gehe davon aus, daß Gott zu allem, was er will auch Kräfte und Fähigkeiten schenkt und d) daß er immer das Nächste, nicht das Übernächste von dir verlangt.

Das sind Weisungen ganz im Sinne der überlieferten katholischen Sittlichkeitslehre. Sie war sich also stets der Pflicht bewußt, den Menschen zur Bewältigung der konkreten Lage durch kasuistisches Wissen so weit als möglich zu geleiten, um ihn dann freilich seinen eigenen, durch die Liebe zu Gott belebten sittlichen Intuitionen zu überlassen. Damit kommen wir zur Tugend der Klugheit.

c) Die Moraltheologie hat nicht nur das objektive Situationsmoment zu würdigen gewußt, sie kennt auch eine subjektive Ausrüstung, die der Beurteilung des je Einmaligen dient, nämlich die Tugend der Klugheit. Thomas ordnet ihr als Hilfstugenden die circumspectio und providentia zu, d. h. die Fähigkeit, alle Umstände zu überschauen und die sittlich erheblichen Folgen abzumessen. Charakteristisch ist die der Klugheit beigegebene Tugend der Gnome. Der Aquinate sieht in ihr die Fähigkeit, den Bereich zu durchleuchten, den weder Gesetz noch kasuistisches Wissen in Griff bekommen. Dem entscheidenden Teilakt der Klugheit, dem sittlichen Urteil, dienen die immer wieder bewährten „Regeln zur Unterscheidung der Geister". Die Alten kannten also in der Klugheit und den im Verein mit ihr wirkenden Hilfstugenden einen ausgesprochenen christlichen Situationssinn, der noch durch die Gabe des Rates überhöht wird.

d) Die Seele des Gerechtfertigten erschließt sich unter dem Hauch des Heiligen Geistes den zartesten Anregungen des rufenden Gottes, sie wird hellhörig für die leisesten Rufe Gottes aus der Situation. Der Heilige Geist leitet hier den ersten Akt der Klugheit, das Mit-sich-zu-Rate-gehen und gewährleistet damit auch die Richtigkeit des sittlichen Urteils und der Ausführung. Man wußte auch, daß es nicht möglich ist, alle Situationselemente reflexiv ins Bewußtsein zu erheben. Die Alten kannten auch eine sittliche Beurteilung der Lage „aus innerer Wesensverwandtschaft" (ex connaturalitate).

Die traditionelle Moraltheologie hat in der Lehre von den Umständen, von der Tugend der Klugheit und in der Kasuistik versucht, dem Situationscharakter des menschlichen Handelns von der objektiven und subjektiven Seite her gerecht zu werden. Zu wünschen wäre für die Zukunft neben der stärkeren Betonung der subjektiven Umstände eine einheitliche Zusammenfassung der oft zerstreut dargebotenen anderen Elemente.

7. Das kirchliche Lehramt hat die Spreu vom Weizen geschieden

Unsere Losung heißt nun: Situationsethik: Nein! Situationsgerechtes Denken im traditionellen Sinne: Ja!

Es ging in diesen Zeilen wahrlich nicht um theologische Haarspaltereien. Im Hintergrund stand das erhabenste Anliegen, das in der Nachfolge Christi verpflichtet: die Erkundung des Willens Gottes für heut und jetzt. Der neue Katechismus hat diesem Kernanliegen nun auch ein eigenes Lehrstück, das 95. („Die Erfüllung des Willens Gottes") gewidmet. Unter den den Kindern zugedachten Aufgaben finden wir mit Recht an erster Stelle die Frage: „Wie kannst du erkennen, was Gott von dir verlangt?" Vorher liest man: „Es gibt nur einen wahren Adel: den Willen Gottes erfüllen" (Joh. Chrysostomus). Es geht wahrhaftig um das Lebensgrundgesetz in der Nachfolge Christi.

Das hier Gebotene kann nur durch die Tugend der Klugheit und die Gabe des Rates fruchtbar werden. Sie will erbetet werden. Wenn aber unser Geistesauge für den Ruf der Stunde geschärft ist, werden wir die „Zeichen der Zeit"[54] zu deuten verstehen und aus ihnen den Willen Gottes für unsere Stunde zu enträtseln vermögen. Verachten wir diese „Zeiten", diese Gnadenaugenblicke nicht! Jan Pierre Caussade SJ[55] versichert der gottsuchenden Seele: „Was der Augenblick bringt, trägt den Stempel des Willens Gottes und seines anbetungswürdigen Namens an sich."[56]

54) Mt. XVI 4.
55) † um 1750 in Toulouse.
56) Hingabe an Gottes Vorsehung. In der Sammlung: Licht vom Licht. Bd. 2 (Einsiedeln/Köln 1948) 81.

RIGORISMUS IN DER PASTORAL

Von Prof. Dr. Wilhelm Heinen, Münster

Auf den ersten Blick scheint das Thema wenig aktuell zu sein, denn weder in der Pastoraltheologie, die erst 1788 als eigenständige theologische Disziplin entstand, also ein Kind der Aufklärung in Österreich und Deutschland ist, noch in der Pastoral oder Seelsorge sind eigentlich rigoristische Forderungen oder Beurteilungen als generelle Richtungen oder Methoden zu beobachten. Offiziell hat die katholische Kirche in ihrer nun fast zweitausendjährigen Geschichte extreme Forderungen und Formen in der seelsorglichen Beratung, Hilfe und Führung niemals gutgeheißen oder gefördert. Zwischen der offiziellen Lehre, den lehramtlichen Verlautbarungen und ihren Anwendungen in der praktischen Menschenführung ist stets ein Unterschied festzustellen gewesen, da die große Zahl der Seelsorger, Seelsorgerinnen und Erzieher unterschiedlich strukturiert, verschieden begabt und fähig waren, die wahre Lehre den stark differenzierten Gläubigen nahezubringen, sie auf die religiös-sittlichen Forderungen zu verpflichten. Aus dieser vielseitigen Differenzierung, aus den mannigfachen personstrukturellen Varianten, erwuchsen in allen Jahrhunderten der christlichen Geschichte Lehrauffassungen, Praktiken und Methoden der seelsorglichen Menschenbeurteilung und Menschenführung, die mit den lehramtlichen Verlautbarungen nicht in Einklang zu bringen waren, ohne daß in zahlreichen einzelnen Fällen eine wirksame Korrektur direkt möglich gewesen wäre. Zudem ist nur ein Bruchteil des im praktischen Leben Möglichen und faktisch Geschehenden verbindlich fixiert. Wir besitzen weder einen ethischen oder moral-theologischen Kodex, noch ein Analogon zum BGB in der Pastoral. Wir sagen oder denken „Gott sei Dank", denn das individuale wie das soziale Leben sind zu reich und wechselvoll, als daß sie sich durch solche Kodifizierungen einfangen und umfassend verbindlich regulieren ließen. Der personalen Eigenart der Seelsorger, Erzieher und der Gläubigen bleibt somit ein erheblicher Spielraum, in dem das Gewissen und seine freie Entscheidung sich auswirken können. Dieser Spielraum ist Kreuz und Krone der Moralpädagogik und der Pastoral. Nach der deutlicheren Herausstellung des personalen Faktors in Pädagogik und Pastoral erscheint unser Thema nicht mehr so gegenwartsfremd; es wird sein Bezug zur Wirklichkeit des Hier und Jetzt, zum Menschen der Gegenwart sichtbar.

I. Sinn und Aufgabe der Pastoraltheologie und der Pastoral

Pastoraltheologie ist die Wissenschaft von der Führung des Menschen zu seinem Endziel: Gott. Mühen sich die anderen theologischen Disziplinen, wie Dogmatik und Moraltheologie, um das objektive Gut der göttlichen Offenbarung, um die fides, quae creditur, um die lex naturalis et lex divina, also um das despositum fidei, um die allgemein und speziell verbindlichen sittlichen Forderungen, so hat es die Pastoraltheologie mehr mit der fides, qua creditur, mit dem Glaubensakt und dem Glaubenshabitus zu tun. Sie sorgt sich um das Wie des personalen und sozialen sittlich-religiösen Vollzugs. Sie ist demnach ebenso anthropologisch oder anthropozentrisch wie theologisch oder theozentrisch orientiert. Ist sie einseitig theozentrisch ausgerichtet, so wird sie nur selten oder schwer den Weg zu den Menschen zeigen. Wäre sie einseitig anthropozentrisch interessiert, so würde ihr die Wegweisung zu Gott, zu seiner Offenbarung und seiner Kirche nur mühsam oder kaum gelingen. In einer Zeit, deren Menschen vielfach so weit von Gott, Offenbarung und Kirche entfernt sind, in der menschliches Leben so desorientiert, dissoziiert und ramponiert, entordnet ist, hat die Pastoralanthropologie mit weit größeren Aufgaben und Hindernissen zu rechnen als die Pastoraltheologie. Den Menschen mit seiner Umwelt und den Mitmenschen, mit seinem Selbst in gültige Kommunikation zu führen, setzt eine genaue Kenntnis der Untergründe und Hintergründe der jeweils herrschenden Entordnungen voraus. Wie die medizinische Diagnostik eine unerläßliche Voraussetzung für jede kunstgerechte ärztliche Hilfe und Therapie ist, ähnlich ist die pastoral-anthropologische Diagnosis und Diakrisis unentbehrlich für eine ansprechende Seelsorge oder Pastoral. Pastoral ist sowohl menschliche als auch göttliche Tätigkeit. Die göttliche Sorge für den Menschen und im Leben der Menschen, Gottes Fügung und Führung unter den Menschen einer Zeit können so dicht, so nah und greifbar werden, daß wir aus dem Staunen nicht herauskommen, daß uns Hören und Sehen vergehen. Solche Revelationen und Manifestationen sind indessen nicht alltäglich, sondern selten. Sein verborgenes Wirken, sein heimliches Erhalten, Lenken und Verhüten bleiben unseren relativ groben Sinnen verhüllt, sie sind nur den inneren Sinnen des tief und lebendig glaubenden Menschen relevant. Im allgemeinen sind wir auf die Hilfe und Führung der von Gott und der Kirche berufenen Pastores, der menschlichen Seelsorger, angewiesen, von denen allerdings ein hohes Maß religiös fundierter Gotteserkenntnis und psychologisch fundierter Menschenkenntnis erwartet wird. Die Gläubigen der unterschiedlichen Altersstufen, der durch Technisierung und Zivilisation immer stärker differenzierten Berufsstände wirksam anzusprechen, zu beraten und zu leiten, nicht zu gängeln, verlangt von jedem Seelsorger, ob in der Stadt oder im Dorf, heute eine Umsicht, ein Maß an Einzelkenntnissen und

eine Aufgeschlossenheit wie in keiner Zeit je zuvor. Das gilt es mitzusehen, wenn im Rahmen dieses Themas zu manchen seelsorglichen Methodiken und Praktiken ein kritisches Wort gesagt werden muß.

Die Hauptmittel und entscheidenden Wege der katholischen Seelsorge sind: Verkündigung von Gottes Wort und Gesetz, Erziehung und Bildung der Menschen im Gebet, eucharistisches Opfer und Aszese, Einführung der Gläubigen in das sakramentale Leben mit Jesus Christus in seiner Kirche und Entfaltung dieser Lebensgemeinschaft mit dem Herrn bis zum endgültigen transitus in der Sterbestunde. Daß bei der Vielfalt der Aufgaben, bei der Struktur-Mannigfaltigkeit der Seelsorger und der Gläubigen eine mindestens ebenso große Anzahl an Methoden und Formen der Begegnung und des Verhaltens sich ergeben kann, ist ohne nähere Begründung verständlich. Eine dieser möglichen Formen seelsorglichen Verhaltens oder pastoraler Praxis ist der Rigorismus, den es nunmehr zu untersuchen gilt, und zwar zuerst phänomenologisch, sodann psychologisch und schließlich in der kurzen Aufzeigung einiger Hauptformen des Rigorismus.

II. Phänomenologie des pastoralen Rigorismus

1. Jedem Rigorismus ist eine leidenschaftliche Abwehrhaltung, ein tiefsitzendes Mißtrauen gegen die gefährliche Materie oder gegen die „böse Hylä" eigen. Wie gebannt starrt der Rigorist auf die der Materie immanente Mächtigkeit, die nicht als Abglanz der Schöpfermacht und Herrlichkeit Gottes, sondern als dämonische versucherische und verführende Kraft erlebt und registriert wird. Eine solche platonische oder neuplatonische Geringschätzung der Materie, die sich auch auf den Leib des Menschen erstreckt, wächst aus einer falschen Lokalisierung der Schuld, wie sie häufig bei Neurotoiden und Neurotikern anzutreffen ist[1]. Sie verkennt oder verneint indirekt den relativ freien Willen des Menschen und lastet sein Schuldigwerden der Materie an. Ähnlich wie Kinder den Ofen schelten, wenn sie sich verbrannt, oder den Tisch schlagen, an dem sie sich gestoßen haben. Die Selbstentschuldigungstendenz in dieser Verdächtigung oder Abwertung der Materie ist offenkundig. Seine personale Schuld möchte der Mensch selten wahrhaben. Die Verdammung der Materie läuft auf die gern geübte Praxis der Ausrede hinaus.

2. Rigorismus zeigt sich ferner in religiös-sittlichen Höchstforderungen an alle Menschen, ohne Berücksichtigung der unterschiedlichen Leistungsfähigkeit in den einzelnen Personstrukturen. Solche Homogenisierung oder Verallgemeinerung ist zwar bequem, aber zu simpel

1) Igor A. Caruso, Psychoanalyse und Synthese der Existenz, Freiburg i. Br. 1952, S. 52f.

und darum wirklichkeitsfremd. Wer die Differenzierungen der Geschöpfe kennt und bewußt anerkennt, wird nicht so leicht zu rigoristischen Simplifizierungen und Generalisierungen neigen. Das Gesetz der Trägheit wird gerade in den Vereinfachungen sichtbar. Je geringer die Einsicht in den Reichtum des Kosmos, desto größer und drohender die Gefahr der Schablonisierung in der Moral und Pastoralpädagogik. Zu hoch gesteckte Ziele, zu hoch geschraubte religiöse und ethische Forderungen entmutigen eher, statt aufzurufen und zu ermutigen. Aus Gründen der Gerechtigkeit und der Liebe sind die obere und die untere Leistungsgrenze bei individual-ethischen Forderungen unbedingt zu berücksichtigen.

3. Rigoristen neigen dazu, alles gesetzlich zu fixieren und die Menschen summarisch darauf zu verpflichten. Das Motto „Du sollst, ergo kannst Du auch" ist die Lieblingsparole dieses Rigorismus. Durch solche oder ähnliche Praxis werden sowohl die personale Wahlfreiheit wie der Raum der Bewegungs- und Entscheidungsfreiheit in ungebührlicher Weise eingeengt oder gar verschlossen. Es ist ohne nähere Begründung klar, daß gesetzliche Fassungen und Formulierungen die Vielfalt und den Reichtum der personalen und sozialen Lebensformen, die Ausdrucks- und Gestaltungsmöglichkeiten nur zu einem kleinen Teil einfangen und verbindlich regulieren können. Wie der wirtschaftliche Dirigismus zu unproduktiver Erstarrung führen kann, ähnlich ist auch eine restlose Legalisierung des individual- wie sozial-ethischen Vollzugs eine wesentliche Hemmung und Einengung der personalen sittlichen Entfaltung. Jeder starre Legalismus lähmt oder verkümmert die schöpferischen Kräfte, den Elan der menschlichen Person und damit auch der sozialen Gruppen.

4. Dem Rigoristen genügt nicht die gesetzliche Fixierung des „du sollst, du darfst nicht"; er drängt auch in jeder Situation auf eine strenge Auslegung der Gesetzesformel, und zwar sowohl ante factum bei der Feststellung des Verpflichtungsgrades, wie besonders post factum bei der Findung des Schuldmaßes. Als Feind oder Gegner personaler Freiheit urgiert der Rigorist die tutioristische Maxime: fiat lex pereat mundus. Jede Art probabilistischer Gesetzesauslegung, die der Freiheit des Menschen den sittlich berechtigten Raum läßt, dünkt ihm laxistisch. Bei der Imputation personalen Handelns und Lassens geht der Rigorismus nur von den objektiven Maßstäben, das heißt vom Wortlaut des Gesetzes aus; die subjektiven oder individualen Situationsfaktoren werden entweder übersehen oder kategorisch als Relativismus gebrandmarkt. Schuldminderungsgründe werden nur in seltensten Fällen und dann nur widerwillig anerkannt. In der bedingungslosen Zurechnung allen menschlichen Versagens und Unterlassens zeigt sich die ganze erbarmungslose Härte des Rigorismus. Die milde Behandlung der Sünder und Sün-

derinnen durch Jesus, wie sie die Synoptiker und auch der vierte Evangelist an mehreren Stellen schildern (der verlorene Sohn, die Sünderin beim Gastmahl des Simon, die Samariterin am Jakobsbrunnen, die Ehebrecherin in der Tempelhalle bei Joh 8), ist für den Rigoristen unverständlich.

5. Charakteristisch für jede rigoristische Pädagogik und Pastoral ist das fortgesetzte Operieren mit Drohung, Einschüchterung und unwidersetzlichem Zwang. Da er dem Menschen nur Freiheitsmißbrauch, nicht aber ein freies Sichentscheiden für das Gute, Wahre, Schöne und Heilige zutraut, so will er mit seiner Methode den Gebrauch der Freiheit gar nicht erst aufkommen lassen, sondern von vornherein unterbinden. Daß er mit dieser Behinderung oder Ausklammerung des freien Sichentscheidens das Gewissen und die Verantwortung als korrelate personale Funktionen im Menschen zur Verkümmerung verurteilt, ist ihm gewiß in manchen Fällen nicht bewußt. Weil der Rigorist unter dem Druck und Zwang des Gesetzes lebt, übt er diesen Druck und Zwang auch auf seine Mitmenschen aus und schafft sich so die dem Menschen unentbehrlichen Leidensgenossen. In den Büchern der Heiligen Schrift fühlt er sich dort am wohlsten, wo der zürnende Jesus die Geißel schwingt, wo er mit den Pharisäern und Schriftgelehrten hart in Rede und Gegenrede ins Gericht geht. Die Strafandrohungen Jesu genießt er förmlich mit dem ihm eigenen Ressentiment und Schadenfreude.

6. Alle Rigoristen übersehen oder negieren, wenigstens implizite, die drei Grundprinzipien des Seins, Denkens und Handelns: Integration, Polarität und Subsidiarität. Die Integration oder den Gefügecharakter des Seins und Handelns übersieht der Rigorismus, weil er die Dinge und Fakten isoliert, simplifiziert, das Sein und Geschehen generalisiert und homogenisiert. Die Polarität leugnet er in praxi, da er Spannungen und Gegensätze, von denen alles Sein und Leben erfüllt ist, nicht duldet und austrägt, vielmehr beseitigen oder möglichst verhüten will. Er übersieht die Subsidiarität im psychosomatischen Haushalt des Menschen, da er nur Wille und Intellekt, nicht aber die lebenswichtigen emotionalen Bereiche mit Begehren, Trieb und Antrieben gelten läßt. Diese Kräfte und Funktionen der anima vegetativa et sensitiva sind ihm ohnehin entweder verdächtig oder gar des Teufels; sie gehören darum eingekerkert, am besten läßt man sie verhungern oder eintrocknen, weil sie an allem Unheil in dieser Welt schuld sind. Der durch solche Haltung im Rigoristen entstehende intellektuelle oder voluntaristische Krampf macht ihn wirklichkeitsfremd und personfeindlich.

7. Personfeindlich ist auch das rigoristisch-fanatische Eifern mit kurzschlüssigen Argumenten und radikalen Methoden. Die Kurzschlüssigkeit ergibt sich aus der Blindheit für das wirkliche Sein und Geschehen, die radikalen Methoden ergeben sich aus dem Wollens-

Krampf und aus dem Nicht-Sehen des Organismuscharakters alles Lebendigen, besonders der menschlichen Personalität. Diese fanatisch verkrampfte Personfeindlichkeit läßt den Rigoristen fortgesetzt scheitern, setzt ihn mit der gesamten Schöpfung und damit auch zu Gott in Widerspruch, was ihn jedoch nicht zur conversio führt, sondern sich in seinem Fanatismus nur noch mehr vertiefen und verbeißen läßt. Daher die Ungelöstheit und die trotzig anmutende Verbissenheit der Rigoristen.

8. Unschwer ist in solcher Starrheit und Konsequenzmacherei, in solchem ethischen Amoklaufen das übermächtige Mißtrauen, der tragikomisch wirkende Mangel an genuinem Vertrauen zu erkennen. Rigoristen mißtrauen sich selbst, der Umwelt, den Mitmenschen und darum auch der Liebe Gottes. Der extreme Rigorist ist das Mißtrauen in Person. Dem mißtrauischen Menschen fehlen in gleichem Maße die souveräne Gelassenheit und die ertragende Geduld. Aus diesem Mangel wachsen die hektische Betriebsamkeit, jene bekannte Überempfindlichkeit und das Sich-für-alles-und-jeden-verantwortlich-Fühlen. Der Drang zu manipulieren und unaufhörlich zu korrigieren, auch und gerade dort, wo man das Unkraut mit dem Weizen wachsen lassen sollte, ist die andere Seite dieses Mangels an Vertrauen in die Schöpfung.

9. Weil der Rigorist die Kontingenz, die Begrenztheit des Menschen als Geschöpf und als erbsündiges Wesen übersieht, überfordert er permanent die operatio humana. Hier wird der pelagianische Zug im Rigorismus sichtbar. Als ungelöst und verkrampft Liebender liebt er unaufhörlich in die Irre; er negiert praktisch die Gnade, die Liebe Gottes zu den Menschen. Seine Blindheit läßt ihn die verborgenen und auch die unverhüllten Liebeserweise Gottes einfach nicht wahrnehmen. Er überfordert die actio hominis, weil er an die Wirklichkeit der cooperatio humano-divina nicht glaubt.

10. Rigoristen sinnen, streben und handeln gegen die drei göttlichen Tugenden: Glauben, Hoffen und Lieben wie auch gegen die Kardinaltugenden der Klugheit, der Gerechtigkeit, der Tapferkeit und der temperantia. Der Rigorist traut und glaubt zu wenig oder mit Vorbehalten. Er liebt in die Irre und ist darum unsicher und friedlos. Er ist im höchsten Grade unklug, weil wirklichkeitsblind. Er ist in seinem Sinnen und Handeln ungerecht, da er weder sich selbst das Seine, noch den andern das Ihre (z. B. die Freiheit) zugesteht, vielmehr permanent vorenthält.

Er ist nicht tapfer, da er weder der Polarität noch der echten Liebe standhält, weil er nicht klug, sondern blind-fanatisch angreift und weil er keine Verwundung, d. h. auch keinen Fehler auf sich nehmen will; sein utopischer Perfektionismus hindert ihn daran. Der Rigorist hält nicht maß, da er sich und andere zuchtlos überfordert. Sein maßloses Eifern und Wüten gegen die voluntas ut natura (Strebungen), läßt ihn

eine gesunde Transponierung oder Sublimierung der Antriebe verfehlen, da er in eine Divergenz, statt in eine natur- und persongemäße Konvergenz seiner psychosomatischen Kräfte gerät.

III. Zur psychologischen Interpretation des Rigorismus

1. Die bisher angedeuteten Phänomene des Rigorismus ließen bereits wiederholt den Mangel an Vertrauen und festgegründetem Glauben erkennen. Die fundierende und regulativ bildende Wirkmacht des gläubigen Urvertrauens in der Auszeugung und Entfaltung der menschlichen Person ist hinreichend bekannt. Ebenso unbezweifelt ist die Abhängigkeit gesunden Vertrauens von dem Mutter- und Vatererlebnis des Kindes und des reifenden Jugendlichen. Es besteht die begründete Vermutung, daß Rigoristen entweder vertrauensschwache, in ihrem Lieben irritierte Mütter oder pedantische, konsequent legalistische Väter hatten, so daß ihnen diese Pseudoformen der Menschenbegegnung und der Weltbewältigung induziert worden sind. Vorbild und Nachahmung, Beispiel und Nachfolge haben das Weitere zu dieser Fehlentfaltung getan. Daß rigoristische Lehrer und Jugenderzieher bei schwachem oder sterilem Familien-Milieu ähnliche Mißbildungen erzielen können, ist nicht selten zu beobachten. Ein reaktionär-kompensatorischer Rigorismus gegen ein zu lasches und laxes Elternhaus ist möglich, aber wohl seltener. Überdies neigen manche Pubeszenten vorübergehend zu rigoristischen Anschauungen und Praktiken, wenn ihnen der Sinn der Reifungszeit nicht aufgegangen ist und sie nach Kurzschlußlösungen suchen.

2. Rigorismus und sein Antipode, der Laxismus, können Formen kompensatorischen Liebesstrebens sein. Da jeder Mensch in manchen Situationen zu kompensatorischem Verhalten und Streben gezwungen ist, nicht nur wenn es sich um Vorrang, Geltung und Machtausüben handelt, darum verdient die Kompensation in jedem Menschenleben und gerade auch in der Gruppen- und Gemeinschaftsbildung größte Aufmerksamkeit und liebende Pflege. Kompensation meint in der Tiefenpsychologie sowohl die Behebung der Insuffizienzen, der Lücken und Schwächen, als auch das Nichtwahrhabenwollen, das Verhüllen dieser Unvollkommenheiten, der Gehemmtheiten und Entwicklungsstörungen vor dem Mitmenschen und vor dem Selbst, der eigenen Geistperson. Zum Unterschied davon kennen wir in der Moraltheologie die compensatio occulta, das geheime Sichschadloshalten, als unter bestimmten Voraussetzungen sittlich berechtigter korrigierender Akt der iustitia in Fragen des Eigentums und der Besitzordnung. In der psychologischen Kompensation geht es primär und letztlich um eine Selbstkorrektur im Zuge und Verlaufe der personalen Entfaltung, die indessen erheblich unter

sozialem Aspekt geschieht, da die Stellung der eigenen Person in der menschlichen Gesellschaft mitgemeint ist.

Wo Kompensation in rigoristischer Weise vollzogen wird, will man auf kürzestem Wege und in möglichst kurzer Zeit die Lücken, Mängel und Gehemmtheiten beseitigen, um vor dem Perfektionsanspruch des eigenen Selbst und der Mitmenschen bestehen zu können. Da der Rigorismus unorganisch, naturwidrig und personfeindlich vorgeht, so ist er zu den Überkompensationen zu rechnen, die in der Regel das Gegenteil von dem bewirken, was sie erstreben, und darum scheitern.

3. Rigorismus als exzessive Strenge in der religiös-sittlichen Forderung und Zurechnung und Laxismus als Lässigkeit, als exzessive acedia, können aus der Angstliebe erwachsen. Der Rigorist fürchtet sich vor dem Einsatz der geordneten Liebe, weil er ihr nicht traut, besser, sich und den anderen diese Liebe nicht zutraut. Er hat Angst vor den Auswirkungen ihrer Hochherzigkeit, der magnanimitas. Der Laxist fürchtet, sich und den anderen mit den unerläßlichen religiös-sittlichen Forderungen und Imputationen weh zu tun, weil er Angst hat vor dem Verlust der Liebe, die allerdings eine unsittliche Kompromiß-Liebe ist. Der Rigorist fordert zu viel an Gesetzeserfüllung und läßt zu wenig Freiheit, während der Laxist zu wenig fordert und imputiert und dabei zu viel oder besser die falsche Freiheit gewährt, mehr als er geben oder nachgeben darf. Eine solche Angstliebe richtet in der Kleinkind- und Jugenderziehung heute beträchtliche Schäden an.

4. Das Element der Tarnung, die Tendenz zum Larvieren im Rigorismus klangen bereits früher an. Die Jungsche Lehre von der Persona und ihrer hemmend-destruktiven Auswirkung in der Religionspädagogik, wie sie Josef Goldbrunner in seinen Werken „Individuation" und „Personale Seelsorge" aufgezeigt hat, sind für die psychodiagnostische Beurteilung des Rigorismus nicht nur interessant, sondern unentbehrlich[2]. Das tönende, unechte Pathos, die dröhnende Dissonanz rigoristischer Deklamationen, die ehrfurchtslose, aufsässige, weil unkritische Imputation des larvierenden Rigorismus sind hinreichend aus Predigten und pädagogischen Vorträgen bekannt. Hinter den nicht seltenen Kassandrarufen verbirgt sich oft eine Armut an stabilem Glauben und Vertrauen, ein Lieben, das sich nicht wagen und einsetzen, vielmehr sich bewahren und zur kurzfristigen Geltung bringen will. Die letzte Absicht dieses sich tarnenden und seine Armut larvierenden Rigorismus ist die Selbst- oder Milieusicherung.

5. Rigoristen und Laxisten leugnen seltener durch ihre Aussagen, in der Regel durch ihr Verhalten die Theonomie und huldigen der Auto-

2) Josef Goldbrunner, Individuation. Krailling vor München 1949. Ders., Personale Seelsorge (Tiefenpsychologie und Seelsorge). Freiburg i. Br. 1954.

nomie. Auf den ersten Blick scheint es paradox zu sein, den Rigoristen für autonom zu halten, da er doch dem Gesetz verschworen ist. Bei näherem Hinschauen sieht man jedoch, daß es nicht der Nomos Gottes, nicht das Gesetz der Liebe Jesus Christi, sondern das Gesetz der eigensüchtigen, auf Vollkommenheit drapierten Liebe ist. Beim Laxisten ist die Autonomie leichter zu durchschauen. Der theonome Mensch weiß sowohl um das Maß der Verbindlichkeit des Gesetzes wie um die Verantwortlichkeit des Menschen; er kennt die Reichweite der personalen Freiheit, ihre Gefahren und ihre Grenzen, die sich nicht immer raum-zeitlich genau ziehen und noch weniger formalgesetzlich fixieren lassen. Laxisten wie Rigoristen verkennen die lex divina, weil sie das Sein des Kosmos, speziell des Menschen, mit der ihnen einerschaffenen Gesetzlichkeit nicht genau erkennen und darum nicht anerkennen können. Beide sind Gefangene ihrer individualistisch-egozentrischen Gesetzesauffassung.

6. Der Legalismus der Rigoristen wie der Liberialismus der Laxisten resultieren aus einem falschen Gottes-Bild und aus einem desorientierten Mensch-Verständnis. Der Rigorist sieht Gott vorwiegend als den unbarmherzig fordernden Herrn und Gesetzgeber, als den strengen Richter und Bestrafer; er sieht selten oder gar nicht den liebenden Vatergott. Der Laxist sieht Gott überwiegend als den gütigen, aber kraftlos-nachgiebigen Vater, dem die Strenge der Gerechtigkeit, des liebend und gerecht urteilenden Richters und Bestrafers fehlt. Der Rigorist sieht den Menschen als fähig und verpflichtet, das ganze Gesetz bis auf den i-Punkt genau zu erfüllen, nach dem Motto: „fiat lex pereat mundus". Der Laxist dagegen sieht den Menschen in seiner Hinfälligkeit, Gebrechlichkeit und relativiert die Gesetzesforderung angesichts der menschlichen Schwäche. Er relativiert nicht nur bei der Imputation post factum, sondern bereits in der Modifizierung der religiös-sittlichen Verpflichtung ante factum. Das Zusammensehen, die Synopse oder Synthese von Gesetz und Mensch, von göttlicher Forderung und menschlichem Streben gelingt beiden nicht, weil sie beide auf ihr autonomes Ich fixiert sind. Der Rigorist tarnt diese Egozentrik mit seiner Gesetzesstrenge, während der Laxist sie mit dem „tieferen Verständnis" für die menschlichen Grenzen larviert.

7. Die sadistische und masochistische Komponente in manchen Formen des Rigorismus ist bei genauer Analyse unverkennbar. Was im Mittelalter in manchen Sekten, wie Katharer, Waldenser, Flagellanten, im 14. bis 17. Jahrhundert in den inquisitorischen und reformatorischen Hexen- und Ketzerprozessen an sadistischen und masochistischen Praktiken im Namen der reinen Lehre und der geläuterten religio geschah, wurde und wird in unserem Jahrhundert im Namen und zum Schutze der politischen Orthodoxie, der ideologischen Linientreue geübt. Die

Diener des pseudoreligiösen Kultes im Materialismus aller Schattierungen haben mit ihren Folter- und Erpressungsmethoden den übelsten Sadismus jeglicher religiösen Inquisition in den Schatten gestellt[3]. Daß sich Sadisten zu allen Zeiten und in allen Berufen, die direkt mit den Menschen zu tun haben (Erziehung, Arzttum und Militär), betätigt haben und wirksam werden, ist heute kein Geheimnis mehr. Unter den mannigfachen Formen der sadistischen, masochistischen und der sadomasochistischen Reaktionen sind die feinen, getarnten Formen, besonders im Bereich der religiös-sittlichen Erziehung, am schwierigsten zu diagnostizieren. Im Rigorismus treten sie noch am deutlichsten zutage. Da Sadismus wie Masochismus verborgene, oftmals unbewußte Lustquellen sind, so kommt das vom Rigoristen ängstlich gemiedene und abwertend beschiedene Luststreben der begehrlichen Liebe, wenn auch auf Umwegen, dennoch in ihm zum Ziel. Das oftmals radikal verbannte begehrliche Liebesstreben der niederen Eros-Liebe sitzt heimlich mit in der gepanzerten Festung, aus der heraus der Rigorist gegen die Eros-Liebe wettert und schießt. Wer die Strebungen des dreifachen Antriebsbereiches eliminieren oder lahmlegen will, wird ihnen auf Umwegen seinen Tribut zahlen, sei es in Pervertierungen oder in mißlingenden Überkompensierungen.

8. Der Selbst- und Fremdbetrug der Rigoristen und Laxisten. Beide betrügen sich und die Mitmenschen allgemein gesprochen um die volle Wirklichkeit des Seins und Geschehens, sowohl im Kosmos der menschlichen Person und Gemeinschaft als auch im Kosmos der Natur. Selbst in ihrem Liebesstreben desorientiert und verkürzt, suchen sie auch andere, oft bona fide, in diese Irre hineinzutreiben, einfach, weil sie Leidensgenossen und Satelliten für ihre Existenz benötigen. Der Rigorist verkürzt die Wirklichkeit oder engt sie ein auf den Wortlaut des Gesetzes oder seiner Ideologie. Der Laxist betrügt sich und die anderen, indem er die Polarität des Seins, den Spannungsreichtum der menschlichen Person, die vierfache Antinomik des personalen Handelns und sozialen Geschehens verharmlost, frisiert oder ganz unterschlägt. Gemeint mit der vierfachen Gegensätzlichkeit ist die Spannung zwischen Triebperson und Geistperson, zwischen Ich-Du-Wir, die Spannung zwischen Mensch und Kosmos und zwischen Mensch und Gott. Beide Arten der Nivellierung, rigoristische wie laxistische, verpfuschen das Weltbild und den Menschen.

9. Erwähnt werden müssen noch die Projektionen eigener Schwächen und Irrtümer, mit denen Rigoristen und Laxisten fortgesetzt operieren. Die einfachste, bei Hausfrauen und Klosterschwestern nicht selten anzutreffende Form einer solchen Projektion ist meines Erachtens der Reinlichkeits- und Putzfimmel, der Staub und Dreck rück-

3) Anton Böhm, Epoche des Teufels. Stuttgart 1955.

sichtslos beseitigt. Staub und Flecken sollen nicht existieren, weil sie den Menschen an seine Fehler, an seine Sünden und an seine Staubnatur erinnern. Das Reinheitsverlangen im ethischen Sinn wird zum Reinlichkeitsstreben im räumlichen Bezug. Der Putzfimmel als Ausdruck einer Hausfrauen-Neurose kann in einzelnen Fällen das Symptom eines larvierten ethischen Rigorismus sein. Ähnlich der übertriebene Ordnungs- und Aufräumungsdrang.

Die Kirche als realistische Mutter der Menschen streut am Aschermittwoch den Gläubigen die Asche auf das Haupt mit den Worten: „Memento homo quia pulvis es..." Der Rigorist will den makellosen Menschen und das verlorene Paradies schon hier und jetzt wiedergewinnen, nicht erst im Jenseits und am Ende der Zeiten. Das ist sein eschatologisch-chiliastischer Zug; darum sein Kampf gegen die böse Materie, darum sein Zerstörungsdrang und seine Vernichtungswut, wie sie nach Walter Schubart im Messianismus des östlichen Menschen am deutlichsten sichtbar werden[4]. Das mag genügen zur Psychologie des Rigorismus.

IV. Formen des Rigorismus

Jede Art menschlichen Liebesstrebens kann Objekt rigoristischer Forderung und Verurteilung, d. h. der personalen Zuordnung werden. Die hier vorgelegte Kategorisierung könnte beliebig erweitert und verändert werden. Auch die Beispiele aus der Religions- und Menschheitsgeschichte ließen sich vermehren. Die angeführten Zuordnungen von Personen und Bewegungen der Geschichte unter die einzelnen Formen des Rigorismus sollten nicht gepreßt und beeidet werden. Die Beispiele wollen zeigen, daß Rigorismus in allen geschichtlichen Epochen anzutreffen ist, daß er aus der Natur des Menschen resultiert, niemals einer Konfession oder einer wissenschaftlichen Disziplin exklusiv angelastet werden kann. Die Menschheitsgeschichte mit ihren ungezählten Spannungen und Gegensätzen hat eine ganze Reihe von Rigorismen gezeitigt. Sie gehören als Fehlformen menschlichen Liebesstrebens ebenso zur Geschichte wie die heroischen Leistungen und die Hochformen der Liebe. Auf dem einen oder anderen Gebiet wird er sich stets austoben, je nach der dominierenden Werteordnung eines Standes, Volkes oder einer Epoche.

1. Nach dem Vorherrschen einer der psychischen Grundkräfte sind zu unterscheiden:

a) Der intellektualistische Rigorismus. Ihm geht es primär um die Erkenntnis des Wahren und Rechten. Diese intellektualistische Überbetonung im Gegensatz zum emotional betonten Intuieren kann durch einen ausgeprägten Intellekt bedingt sein; er kann auch eine über-

4) Walter Schubart, Europa und die Seele des Ostens. Luzern ^{5}1946.

kompensatorische Abschirmung gegen eine starke Es-Schicht oder Triebvitalität in der eigenen Person sein. Tertullian der Afrikaner und Origenes von Alexandria scheinen Beispiele für diese Form rigoristischen Denkens und Strebens zu sein.

b) Der voluntaristische Rigorismus zielt primär auf die Realisierung des sittlich Guten. Er sieht das richtige Wollen des Menschen entweder durch die böse Materie bedroht, wie die dualistische Lehre und Praxis des Manichäismus zeigt, oder er sieht die Gefahr in den vitalen Strebungen der Eros-Liebe, die darum abgewertet wird und klein gehalten werden muß. Jansenius und Fénelon sind hier zu nennen.

c) Der emotionalistische Rigorismus will das Religiöse und Heilige in höchster Vollendung verwirklichen. Ihm sind menschliche Vernunft (ratio) und menschliches Wollen entweder zu wenig oder gefährlich für den homo religiosus. Die Entwertung oder Geringachtung des Intellektes und des Wollens sind als reaktive Resignation aus dem eigenen Versagen zu verstehen. Der affektive Rigorismus kann sich gegen die eigene Person richten, wie bei Franz von Assisi; er kann sich auch gegen Mitmenschen, gegen Repräsentanten einer bestimmten religiösen Richtung oder Institution wenden, wie die tragisch-heroische Gestalt Luthers zeigt. Franz von Assisi hat mit seinem emotional-betonten Armutsrigorismus die Kirche des 13. Jahrhunderts reformiert. Der Reformator Luther hat sich mit seinem antipapalen Komplex aus der Kirche herausreformiert[5]. Die Kritik des heiligen Franz an der römischen Kurie war nicht weniger gründlich als die Luthers, aber Franz ist aus seiner mystischen Schau die Aufarbeitung seines negativen Vatererlebnisses besser gelungen als Martin Luther. Die einseitige Sola-Lehre Luthers (solus Deus, sola gratia, sola scriptura) ist emotional-rigoristisch.

2. Nach dem Ziel sind zu unterscheiden:

a) Der religiöse Rigorismus. Ihm geht es primär um die rechte Gotteserkenntnis und um die Gottesverehrung. Dieses oft einseitige Schauen auf die Ehre und Verherrlichung Gottes läßt ihn die Schwachheit des Menschen entweder übersehen oder übermäßig betonen. Dieses Überbetonen der menschlichen Schwachheit führt entweder zur Überforderung der menschlichen Leistung (Fénelon) oder zur Entwertung und Verachtung des Menschen.

α) Der Wahrheitsfanatismus oder Rigorismus der Orthodoxie will den Irrtum mit Stumpf und Stiel ausrotten und verirrt sich dabei in inquisitorische Ketzerschnüffelei, in die heute schwer verständlichen Hexenprozesse und Ketzerverbrennungen[6].

5) Wilhelm Bitter, Das Vaterproblem in Psychotherapie, Religion und Gesellschaft (Tagungsbericht). Stuttgart 1954.
6) Dictionnaire de Théologie Catholique, Art. Inquisition, T. VII, Sp. 2016—2068.

β) Der Würdigkeitsrigorismus kann sich nicht genug tun in der Betonung menschlicher Unwürdigkeit gegenüber dem unendlich heiligen Gott. Jansenius und Port Royal, inspiriert vom niederländischen Calvinismus, sind sprechende Zeugen, die ein hypertrophiertes Schuldgefühl pflegten und daraus anscheinend eine masochistische Befriedigung gewonnen haben. Dieses jansenistische Baden in Unwürdigkeitsbeteuerungen und Selbstbezichtigungen ist heute leichter zu deuten als vor dreihundert Jahren.

γ) Die desinteressierte Liebe (l'amour désintéressé) Fénelons trägt einen unverkennbar rigoristischen Zug und ist darum bereits 1699 vom kirchlichen Lehramt verworfen worden. Sie ist eine eindeutige Vorläuferin des ethischen Rigorismus I. Kants, der das Gute um des Guten willen ohne Intention auf Lohn und Vergeltung getan wissen wollte[7].

b) Der ethische Rigorismus sieht primär auf die personale Leistung, auf die operatio humana, letztlich um den Menschen in seiner Liebe zu Gott zu läutern. Entsprechend den drei vitalen Grundstrebungen im Menschen nach Besitz, Geltung-Macht und Genuß finden sich:

α) extreme Armutsforderungen gegen die Gefahr des Haben- und Behaltenwollens (Franz und Clara von Assisi, Konrad von Marburg und Elisabeth von Thüringen);

β) starke Gehorsamsbetonung (Ignatius von Loyola und I. Kant);

γ) Fastenrigorismus (Enkratiten, Pharisäer, Katharer, Pfarrer vor Ars; mit Einschränkung: Kartäuser und Trappisten).

δ) Als Sonderform der Fastenbetonung wäre zu nennen der sexualethische Rigorismus oder nach seinem Vater im Bereich der christlichen Religion auch Tertullianismus[8] genannt. Wegen seiner relativ weiten Verbreitung und seines hartnäckigen Sichbehauptens noch einige Bemerkungen dazu.

3. Der sexualethische Rigorismus als Paradigma.

Auf keinem Gebiet der christlichen Moralpädagogik und Aszese sind sowohl in der Forderung wie in der Imputation so strenge und bisweilen enge Maßstäbe anzutreffen wie in der Sexual-Ethik und in der Sexual-Pastoral. August Adam[9] hat in neuerer Zeit als erster mit seiner ebenso gründlichen wie einleuchtenden Studie: „Primat der Liebe" den Tertullianismus und Kryptomanichäismus angeleuchtet; heimgeleuchtet hat er ihn zwar noch nicht, weil er zu tief verwurzelt ist. Friedrich von

7) Josef Bohatec, Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft". Hamburg 1938.
8) Johannes Klein, Tertullian (Christliches Bewußtsein und sittliche Forderungen). Düsseldorf 1940.
9) August Adam, Der Primat der Liebe. Köln und Krefeld 1948. Ders., Das sechste Gebot. Paderborn ^{2}1952.

Gagern[10] hat das Problem aufgegriffen und in seinem Werk „Die Zeit der geschlechtlichen Reife" vom medizinisch-psychologischen Standort näher präzisiert und mit anerkennenswerter Gewissenhaftigkeit dargestellt.

Zur Phänomenologie des sexual-ethischen Rigorismus:

a) Er betont, daß die sexual-ethischen Forderungen von allen Menschen in demselben Höchstmaß zu verwirklichen sind. Er übersieht den langen Entwicklungs- und seelisch-geistigen Entfaltungsprozeß, den jeder Mensch bis zum relativen Vollbesitz seiner Kräfte, bis zur Auszeugung seiner Anlagen und Potenzen zu durchlaufen hat. Das Übersehen und Nichtwahrhabenwollen dieses Prozesses führt zwangsläufig zu jener Vereinfachung und Verallgemeinerung der ethischen Postulate. Verheerender als diese Verallgemeinerung, die bekanntlich entmutigend wirkt und zur Resignation des ringenden Menschen drängt, ist die in der Regel unbewußte kryptomanichäische Abwertung der geschlechtlichen Anlage und Struktuierung in der menschlichen Person, die im günstigen Fall als Quelle aller Versuchungen, im ungünstigsten als unabstellbarer Defekt im Menschen, als notwendiges Übel empfunden wird. Zu einer positiven oder frohen Bejahung des geschlechtlichen Menschen reicht es bei Sexualrigoristen niemals. Selbst dort, wo die vertretene Auffassung ganz annehmbar klingt, kann ein Sexualkomplex verhindern, die richtige Lehre in der Beratung der ratsuchenden Menschen, in der Beurteilung ihrer Verfehlungen konsequent anzuwenden, da ein ängstliches oder ein unsicheres Gewissen die richtige Entscheidung unterbindet.

b) Am deutlichsten manifestiert sich rigoristisches Denken und Fühlen in der Verneinung der Schuldminderungsgründe und der parvitas materiae bei der Imputation sexualer Verfehlungen und Sünden[11]. Der sexual-ethische Rigorist sieht alles, was das Geschlechtsleben und die geschlechtlichen Vorgänge im Menschen betrifft, als res oder materia gravis an. Alles Versagen und jede Verfehlung wäre dann peccatum grave oder gar peccatum mortale. Selbst geschlechtliche Regungen, die nicht provoziert und nicht willentlich akzeptiert, sondern einfach hingenommen, als datum oder besser als Geschehen ertragen werden, sind noch sündhaft. Daß in solcher Haltung und Beurteilung eine Überschätzung und Fehlbewertung am Werk ist, wird jedem gesund empfindenden Menschen einleuchten, nur dem Sexualrigoristen nicht.

c) Ein weiteres Phänomen dieser rigoristischen Beurteilung ist das Nichtbeachten oder Verwerfen der Schuldminderungsgründe, die in der

10) Friedrich von Gagern, Die Zeit der geschlechtlichen Reife. Frankfurt a. M. 1952. Ders., Der Mensch als Bild (Beiträge zur Anthropologie). Frankfurt a. M. 1954.
11) August Adam, Der Primat der Liebe. Kevelaer [3]1939. S. 181f.

Regel aus unklarer Erkenntnis der sittlichen Postulate oder der psychosomatischen Vorgänge, ferner aus der Beeinträchtigung oder gar Hemmung der Strebens- oder Wollensfunktionen für den klaren Beurteiler sich ergeben. Wie leicht irritierbar und unstabil besonders der jugendliche, reifende Mensch, aber auch der Erwachsene einer technisch zwar fortgeschrittenen aber noch unvollständigen Zivilisation sind, weiß jeder sehende Arzt und Seelsorger. Wie mangelhaft die Konzentrationsfähigkeit und Entscheidungsmächtigkeit in den Menschen der Gegenwart sind, weiß mancher Erzieher und ein Teil der Strafrichter; dem Rigoristen bleiben diese Daten unbekannt, weil er sie entweder nicht sehen will, sie verdrängt oder Blickabwendung übt oder weil er sich fürchtet, die unerläßlichen Folgerungen daraus für die Zurechnung zu ziehen. Es braucht sich in solchem Verhalten gar nicht um Bosheit oder Starrheit zu handeln, sondern es kann bona fide aus einem fehlorientierten Wertnehmen geschehen[12]. Die Wirkungen solcher Ängstlichkeit auf Kinder und Jugendliche sind hinreichend bekannt.

d) Wo sind die Ursprünge des sexual-ethischen Rigorismus zu suchen?

α) Zunächst sind die historischen Ursprünge zu sehen. Es sind zu nennen die jüdischen Sekten der Enkratiten und Essener, der Manichäismus und der Montanismus. Einen weitreichenden Einfluß hat Tertullian mit seinen stilistisch glänzend und bestechend geschriebenen Werken ausgeübt. Hieronymus und selbst der jüngere Augustinus sind nicht frei von tertullianischen Verengungen und Rigorismen, wie die Retraktationen des großen Bischofs von Hippo zeigen. Die Bußpraxis der Frühkirche bis ins 5. Jahrhundert hinein kennt nur eine einmalige Buße und Wiederaufnahme in die Kirche. Die Bußbedingungen waren, gemessen an unserer heutigen Praxis, äußerst hart, weshalb von manchen die kanonische Buße bis zum Lebensende aufgeschoben wurde. Es hat Jahrhunderte gebraucht, bis diese rigoristischen Bußpraktiken gemildert wurden. Für diesen Rigorismus gab es im Verhalten Jesu gegen die Sünder keinen Anhaltspunkt, wohl aber in den Lehrschriften Tertullians und in mancher patristischen Literatur.

β) Ausschlaggebend sind die personalen und sozialen Ursprünge. Die geschlechtliche Bestimmtheit inhäriert der menschlichen Person am tiefsten und sollte darum am selbstverständlichsten sein, ist es aber nicht, wie ja auch auf anderen Gebieten das Naheliegende und eigentlich Selbstverständliche zum Problem wird (Eigentumsverwendung, Armenpflege, Körper- und Seelenhygiene). Wegen der Nähe und Intimität des Geschlechtlichen ist die Gefahr der personalen Fixierung an diese Stre-

12) Leonhard M. Weber, Bejahung des Geschlechtlichen, in: Anima Jg. 1953, H. 4. Ders., Kirchliche Richtlinien zur seelsorgerischen Betreuung des Geschlechtlichen, in: Hornstein/Faller: Gesundes Geschlechtsleben. Olten und Freiburg i. Br. ^{2}1955. S. 364–379.

bungen leichter und häufiger wirksam. Uralte Tabuvorstellungen mögen beim Entstehen des Sexualrigorismus auch noch mitwirken. Die christliche Bejahung der Gottesschöpfung ist auch in den weiten Kreisen der christlichen Bevölkerung schwer genug zu erreichen. Animistische und magische Vorstellungen sind nicht nur in bäuerlichen Menschen ungemein zäh verhaftet. Zudem bietet sich das Sexualstreben als Kompensationsfaktor am ersten an.

Besitz-, Geltungs- und Machtstreben bieten ohne Zweifel große Kompensationsmöglichkeiten; sie sind jedoch für eine kurzfristige Kompensation weit weniger geeignet als das Sexualstreben, weil sie durchgehend stärker sozialgebunden und auch persongebundener sind als das sexuale Luststreben.

γ) Die sozialen Ursprünge des sexual-ethischen Rigorismus. Als erstes ist die Fixierung des Kleinkindes auf das Geschlechtliche durch Mißverständnisse und Unfreiheit der Eltern zu nennen. Eltern und Erzieher verkennen die natürliche Leibbetontheit kindlichen Agierens und Reagierens. Das Kind will und muß seinen Leib, wie alles andere, entdecken und verstehen lernen. Das Mißverständnis und die Fehldeutungen seitens der Eltern läßt diese vor den berechtigten Fragen des Kindes nach seinem Ursprung ausweichen. Die ungelöste Haltung der Eltern und Erzieher gegenüber dem Leiblichen wird bereits dem Kind und dem Jugendlichen induziert. Sie können sich gegen diese Induktion nicht wehren. Folgen sind: Abwertung des Geschlechtlichen und die daraus sich ergebende Überbetonung, weil das vitaldynamische Leibeserlebnis mit seinem Spannungsreichtum die aus der Unfreiheit getroffene Abwertung regelmäßig Lügen straft, widerlegt. Die künstlich, meistens rational abgewertete Sexualität macht sich selbständig und erobert sich die Vorherrschaft (Komplexbildung)[13]. Die Furcht vor dem Spannungsreichtum in der Begegnung von Mann und Frau läßt manchen Menschen nach einer kurzfristigen und dauerhaften Reduktion der Spannungen, wenn möglich nach einer Eliminierung der geschlechtlichen Strebungen suchen, was den Betreffenden dann gerade zum Opfer dieser Strebungen werden läßt. Das Maßhalten im geschlechtlichen Liebesleben als Synthese von Bejahung und Verzicht, von Betätigung und Zügelung ist naturgemäß schwieriger als radikale Absage, auch schwieriger als hemmungslose Betätigung.

Radikaler oder systematischer Verzicht auf Betätigung der geschlechtlichen Anlage gelingt auf die Dauer nur aus höheren Motiven „um des Himmelreiches", „um des ungeteilten Liebesdienstes willen". Aus Verachtung oder manichäischer Abwertung der Sexualstrebungen gelingt der Verzicht nicht, weil ein solch negatives Motiv zur Sublimierung oder

13) K. Seelmann, Kind, Sexualität und Erziehung. München 1942.

Transformierung der sexualen Strebungen nicht ausreicht. Ohne nähere Begründung ist klar, daß hemmungslose Betätigung der geschlechtlichen Anlage eine persongemäße Einordnung, ein seinsgerechtes In-Dienst-Stellen bei der personalen Entfaltung verhindert. Die Kurzschlußmethode des sexual-ethischen Rigorismus verhindert zwar die hemmungslose Betätigung, aber ebenso die sinngemäße und persongerechte Einordnung und Transformierung der Sexualstrebungen in den ethischen Vollzug[14].

Noch einige Gedanken über Rigorismus und Laxismus als Pseudoformen des priesterlichen Zölibats.

Der Zölibat als Lebensform des katholischen Priesters gelingt im Verlauf eines ganzen Lebens nur dann, wenn der Verzicht auf Ehe und Familie im Hinblick auf den ungeteilten Dienst für Christus oder „um des Himmelreiches willen" bejaht und zum Opfer in der Lebensgemeinschaft mit Christus, in dem dienenden Einvernehmen mit Ihm, aufgewertet, transformiert wird. Herbert Doms hat diesen Gedanken in einem aufschlußreichen Büchlein überzeugend dargelegt[15].

Gelingt diese Transponierung, die als Lebensaufgabe gesehen und stets neu aufgenommen werden will, nicht, so bleiben nur Rigorismus und Laxismus als Wege der Scheinbewältigung, als Pseudoform des Zölibats.

Der Rigorismus mit seinen absolutischen Forderungen entsteht aus der Selbstunsicherheit und dem anankastischen Sicherungsbedürfnis des Rigoristen und fesselt ihn nur noch enger an den sexualen Bereich. Das Geschlechtliche wird von den anderen Personbereichen isoliert gesehen und wird gerade dadurch zum Tyrann, zum Diktator im personalen Leben. Der Laxismus als Antipode ist ebenso ein Ausdruck des egozentrischen, aus dem gesamtseelischen Haushalt desintegrierten Sicherungsstrebens.

Beide Formen werden entweder mit unklarem oder schlechtem Gewissen gelebt, weil alle Isolierungen die unentbehrliche Synthese verhindern.

Die rigoristische Form des Zölibats ächtet oder verachtet das Geschlechtliche, sei es nun bewußt oder unbewußt. Da ein solcher Zölibat das Sexualstreben nicht einordnet oder transformiert, sondern abspaltet, verabsolutiert oder desintegriert, so entbehrt er es, oder er verzichtet nur darauf, sei es aus Gesetzestreue oder aus Verachtung des Sexualen. Mit Entbehrung und Verzicht assoziiert sich leicht das Ressentiment, das hier als Angleichungsstreben, nicht primär als Neid oder Haß im Sinne

14) Siehe zu diesen Fragen das gründliche Gemeinschaftswerk: Hornstein/Faller, Gesundes Geschlechtsleben. Olten und Freiburg i. Br.[2] 1955.
15) Herbert Doms, Vom Sinn des Zölibats. Münster 1954. Vgl. Leonhard Weber, Jungfräulichkeit in der Problematik der Gegenwart, in: Anima, 10. Jg. (1955), H. I.

Schelers verstanden wird[16]. Ein solcher ressentimentbestimmter Verzicht wirkt zum Mitmenschen hin nach dem Motto: „Wie man mir, so ich euch" oder: „Wenn ich nicht, dann auch ihr nicht." Der als Opfer, als Repräsentation Christi gelebte Zölibat, wie Doms es neu entwickelt hat, achtet und bejaht das Geschlechtliche als Charakter und Anlage, sowohl in der eigenen Person als auch in den Mitmenschen. Er verzichtet jedoch freiwillig auf die geschlechtliche Betätigung, um seine Liebeskraft und sein Liebesstreben in den Dienst der menschlichen Geistperson, besser noch, in den Dienst des die Menschen liebenden Herrn zu stellen. Mit dieser Opfergesinnung und Opferhaltung im Vollzug seines Liebesstrebens ist jedes Ressentiment unvereinbar. Der Seelsorger oder Priester, der seinen Verzicht auf Ehe und Familie als Opfer mit Christus und für Ihn lebt und schließlich liebt, wird nicht mit gleicher Forderung an seine Mitmenschen herantreten, weil er weiß, daß auch in der Ehe die Liebe der Gatten den Weg des opfernden Dienens gehen muß, wenn sie gelingen und allseitig, nicht nur biologisch fruchtbar sein soll. Seine Forderungen und seine sittliche Beurteilung werden im Dienste ehelicher Liebe und wachsender Familie stehen, ohne der Gefahr ressentimentbestimmter Einengung, rigoristischer Verkürzung oder laxistischer Liberalisierung ehelichen Liebeserweises zu verfallen. Daß der Seelsorge an werdenden Priestern und an den Seelsorgern gerade in dieser Richtung große Aufgaben gestellt sind, wird heute in wachsendem Maße erkannt.

V. Verhütung und Überwindung rigoristischer Idole und Praktiken

1. Öffnung des Blickes, des menschlichen Herzens für die Wirklichkeit: Gott, Mensch, Welt. Damit wird den Vorurteilen, Vorbehalten und Ausreden ihre Scheinberechtigung genommen. Echtheit im Sichgeben, Ehrlichkeit in der Selbst- und Fremdbeurteilung, in dem Sich-um-andere-annehmen-Können wachsen.

2. Einübung der drei göttlichen Tugenden und der vier Kardinaltugenden verhindern rigoristische Selbsttäuschung und ethische Kurzschlußforderungen. Josef Goldbrunner und Josef Pieper stehen mit ihren Arbeiten im Dienste dieses unerläßlichen Einübens[17].

3. Auf diesem Wege gelingt auch in der patientia das Austragen des Spannungsreichtums in der vierfachen Antinomik, in der jeder Mensch lebt: Trieb-Geist, Ich-Du-Wir, Person-Kosmos und Mensch-Gott[18].

16) Wilh. Heinen, Fehlformen des Liebesstrebens in moralpsychologischer Deutung und moraltheologischer Würdigung. Freiburg i. Br. 1954, S. 460f.
17) Siehe Anm. 2: Josef Pieper, Traktat über die Klugheit. Ders., Vom Sinn der Tapferkeit. Ders., Zucht und Maß. Ders., Über das christliche Menschenbild. Ders., Muße und Kult.
18) Wilh. Heinen, Der christliche Mensch im Widerstreit von Ich und Du. Berlin 1952.

4. Die Pflege des sakramentalen Lebens mit Christus in seiner Kirche bekommt dann einen anderen Hiatus, größere Ausdrucks-Echtheit und wahrhaft überzeugende Mächtigkeit[19].

5. Die lebendige „Hoffnung auf Herrlichkeit" in der „fruitio dei" läßt die Agape im Menschen ankommen und verhindert den armseligen kompensatorischen Krampf technisch-zivilisatorischen Standard-Denkens und -Strebens.

Es scheint, daß die Rigorismen in Politik, Wirtschaft und Lebensgestaltung dem Tiefpunkt zusteuern, daß eine Peripetie, eine Besinnung sich anbahnen, an denen Arzt und Seelsorger, Medizin und Theologie den entscheidenden Anteil haben werden[20].

19) Johannes Pinsk, Die sakramentale Welt. Freiburg i. Br. 1938.
20) Wilfried Daim, Tiefenpsychologie und Erlösung, Wien-München 1954. Leonhard M. Weber, Medizin und Theologie, in: Festgabe an die Schweizer Katholiken. Freiburg (Schweiz) 1954.

EINIGE DRÄNGENDE PROBLEME DER SEELSORGE

Von Prof. Dr. Heinz Fleckenstein, Würzburg

1. Das in schmerzlichen Erfahrungen gewonnene Wissen, daß Pfarrei nicht nur rechtliche Organisation, sondern auch Organismus, Lebenszelle der Kirche ist, Gemeinschaft von Hirt und Herde mit und in Christus, also teilnimmt an der Christuserfülltheit und Geistdurchwirktheit der hl. Kirche, dürfen wir weder theoretisch noch praktisch wieder verlieren. Die pfarrliche Seelsorge hat ihre höchsten Aufgaben im „Dienst am Worte" und der Feier des göttlichen Kultes, der Anbetung der Menschen und göttliche Heilstat zugleich darstellt. Die sakramentale Mitte aller Seelsorge muß heute schon wieder verteidigt werden gegenüber falschen Privatisierungstendenzen und insbesondere jeder Flucht in die Peripherie oder gar die „fromme Sensation". Art und Gestalt der gottesdienstlichen Gemeindefeier dürfen nicht von subjektiven Wünschen einzelner, selbst frommer Christen bestimmt werden, vielmehr von den Sachgesetzen, theologischen Erkenntnissen und – nicht zuletzt – bischöflichen und gesamtkirchlichen Wegweisungen. Was von diesen wichtigsten Aufgaben und Zielen der pfarrlichen Seelsorge nicht (sofort) mit allen ihren praktizierenden Gliedern erreicht werden kann, muß zunächst mit einer Kernpfarrei angestrebt werden, deren Bildung heute ernste und wichtige Seelsorgeaufgabe ist (Gefühlsmäßige Bedenken wegen „Elitechristentum" u. ä. können getrost zurückgestellt werden, weil über diese Sonderbemühung dem Ganzen auf die beste Weise gedient wird und dieser Kreis für jeden Gutwilligen offen ist). Dieser Kern wäre innerhalb der Gesamtgemeinde die Gruppe jener Männer, Frauen, Jugendlichen, die ehrliches Streben zum wahren Wohl des Ganzen, aktive Mitsorge um das Wachstum des Reiches Gottes in der Pfarrei und darüber hinaus, Verantwortung und Mündigkeitseifer in sich tragen bzw. sich dazu rufen lassen. Nach dem Wunsch des Papstes soll sie insbesondere die häufig Kommunizierenden umfassen. In einem engeren Ring wird sie die (haupt- wie nebenamtlichen) Pfarrhelfer(innen), in einem weiteren alle umfassen, die in apostolischem Eifer, engem Anschluß an die sakramentalen Hilfen sich um persönlichen Fortschritt wie um den des Ganzen ehrlich mühen. Diese Kernpfarrei zu bilden und fortzubilden, sei es in eigenen Veranstaltungen von verschiedenen Gruppen (Jugend, Männer, Frauen; Arbeiter, Handwerker, Kaufleute, Akademiker; Ehelose, junge Familien usw.), sei es in gemeinsamen Sonderveranstaltungen (z. B. für die Mitglieder der verschiedenen Ausschüsse der Katholischen Aktion u. ä.), ist heute besonders ernste Aufgabe der pfarrlichen Seelsorge.

Von diesen Christen muß sehr viel verlangt werden: bewußtes persönliches religiöses Leben aus Taufe und Firmung, persönliches Beichten und häufiges Kommunizieren, echter Anschluß an das eucharistische Opfer, religiöse Gewissensbildung, dazu apostolische Verantwortung, zunächst für die Pfarrei selbst. Hier sind sie der Vortrupp für notwendige Änderungen des Frömmigkeitsstils, der Art der liturgischen Feier, des gesamten pfarrlichen Lebens. Besonders wichtig ist die Ausrichtung dieser Christen auf das familiale und darüber hinaus das berufliche Milieu, innerhalb dessen sie als bewußte und vorbildliche Christen zu stehen, in das sie Gottes Reich zu tragen haben. Nicht zuletzt ist deren Verantwortung für das gesamte geistige und kulturelle, wirtschaftliche, gesellschaftliche und politische Leben zu wecken und ständig zu mehren. Sicher ist – auch für das Bewußtsein dieser Christen – das Christsein zunächst neues, gnadenhaft verliehenes übernatürliches Sein; als wirkliches Leben aber muß es sich auswirken im christlich verantworteten Tun in allen Bereichen des Lebens.

Neben den normalen Mitteln der gediegenen Pfarrpredigt und der rechten gottesdienstlichen und sakramentalen Feier braucht es spezifische Mittel für die religiöse Gewissensbildung dieser Gruppe (Bildungs- oder Schulungsabende, Werktagungen usw.). Immer muß der religiöse Impuls des Apostolates überprüft bzw. vertieft (Anleitung zu persönlicher Schriftlesung und Meditation, zu vertieftem Gebetsleben), einem bloßen Funktionär-Aktivismus gewehrt werden. Durch solche religiös-aszetische Fortbildung würde zugleich ein Laientum geformt, dessen Mündigkeitsbewußtsein sich von Emanzipations-Ressentiments leichter freihalten kann, zumal hier die inneren und teilweise auch die äußeren Voraussetzungen für eine verantwortbare Entlassung aus der klerikalen Führung geschaffen werden.

2. Größte Schwierigkeiten bereitet der Seelsorge – auch der Seelsorgewissenschaft, den diözesanen Seelsorgeämtern wie den Diözesan-Synoden – die Behandlung der Abständigen. Hier sind echte Gewissenskonflikte bei der Abwägung der sachlichen Spannungen zwischen hilfsbereitem Erbarmen und pflichtmäßiger Wahrung kirchlicher Zucht fast alltäglich. Gewiß geben das allgemeine Recht, die Diözesanstatuten und von den Oberhirten angeordneter, gewünschter oder tolerierter Usus gewisse Leitlinien. (Vgl. z. B. die sehr genau und klug abwägenden Richtlinien der Versammlung der französischen Bischöfe von 1951, mitgeteilt bei J. Hünermann, Der französische Episkopat und die heutige Sakramentenpastoral, Aachen, 1952; ausführlicher Auszug in „Wissenschaft und Weisheit", 1954, 47–57.) Trotzdem stellt der einzelne Fall den Seelsorger immer wieder vor schwere Gewissensentscheidung. Die „Christen der Schwelle" – wie die Franzosen sagen – sind nicht formelle Apostaten, nicht einmal immer „öffentliche Sünder", aber sie

stehen meist mehr draußen als drinnen. Auf der einen Seite steht der Seelsorger unter dem Gesetz: sacramenta propter homines!, auf der anderen verpflichtet ihn die Würde des Sakramentes als Akt der Gottesverehrung und der Entscheidung für die Gemeinde; so steht der Verwalter der göttlichen Geheimnisse in der schwierigen Entscheidung, den glimmenden Docht nicht auszulöschen, Menschen für die sittliche Aufgabe des Lebens mit der Gnade des Sakramentes auszurüsten, aber doch um der Ehre Gottes und des Gemeinwohles der Pfarrei und der hl. Kirche willen Sakramente nicht an Unwürdige zu verschwenden. Wie oft bitten solche Lauen um die Spendung eines Sakramentes (etwa der Taufe oder Erstkommunion für ihre Kinder – dies sogar öfters die eigentlich Abgefallenen! –, für sich um das Sakrament der Ehe, seltener um Absolution und Kommunion) aus rein äußeren Motiven (aus Rücksicht auf Angehörige und den Familienfrieden, auf konventionelle Anschauungen der Umgebung oder gar aus wirtschaftlichen Erwägungen) ohne jedes Verständnis für und ohne jeden Willen zum Wesen des Sakramentes als eines Aktes wahrer Gotteshingabe und des Bekenntnisses zur Gemeinschaft der hl. Kirche. Trotz aller Bedenken muß in solchen Fällen das Sakrament häufig gespendet werden, müssen z. B. die Kinder der Abständigen – ja sogar der Abgefallenen, falls diese darum bitten – getauft und zur Erstkommunion, Firmung zugelassen werden (falls die notwendige Mindestdisposition des Kindes im Augenblick erreichbar und – besonders hinsichtlich der Taufe, die Mindestforderung des kirchlichen Rechts erfüllt ist), wiewohl der Seelsorger schmerzlich leidet unter der hochgradigen Wahrscheinlichkeit des späteren Abfalls. Auch bei der Ehe wird der Priester, zumindest nach Genehmigung durch den Ordinarius, manchmal assistieren müssen in Fällen, in denen zwar mit moralischer Sicherheit eine gültige Ehe zustande kommt, selbst wenn er fast sicher weiß, daß sündhafte Eheführung, vielleicht sogar spätere Scheidung und Wiederverheiratung trotz seiner ernsten Bemühungen nicht ausbleiben werden.

Die Gewissensentscheidung kann auch erschwert werden durch ein tiefes Wissen um die suggestive Kraft eines Milieus, das religiöser Verinnerlichung zutiefst zuwider ist. Dadurch entbehrt mancher dieser Fälle nicht der echten tragischen Note. Der eifrige Seelsorger erfährt ja selbst oft genug, wie schwer, ja fast unmöglich die Änderung eines Milieus ist, auf das er selbst mit aller Bemühung nur sehr indirekten Einfluß nehmen kann. Der lebensnahe und zugleich tief religiöse Seelsorger wird diese Spannung mittragen. Freilich darf er nicht vergessen, daß er auch Walter der Zucht ist, daß die Verweigerung eines Sakramentes dem einzelnen, insbesondere aber der Gesamtheit auch einmal zum Heile sein kann. Verspüren sollte diesen Konflikt, ja sogar unter ihm leiden jeder lebendige Seelsorger, der sich stets neu zu mühen (und zu beten) hat um die

schöpferische Mitte zwischen rigoristischer und laxistischer Einstellung und Praxis.

Am schärfsten stoßen sich pastorale Verpflichtung gegenüber allen Anvertrauten und amtsmäßige Sorge für kirchliche Zucht bei der Behandlung der wirklichen „öffentlichen Sünder", gar der durch eigene Schuld, etwa das Leben in kirchlich ungültiger Ehe Exkommunizierten. Hier kann die Verpflichtung zur Wahrung persönlichen Kontaktes und die gleichzeitige Verpflichtung, im inneren und äußeren Verhalten nichts zu tun, wodurch die Ordnung erweicht und der abschreckende Zweck kirchlicher Strafe unterhöhlt würde, das priesterliche Urteil und Tun fast bis zum Zerreißen hin und her ziehen. Man kann dann menschlich durchaus verstehen, daß der eine in laxistische Milde und liberalistisches Allesverstehen ausweicht, der andere in legalistisches Eifern und sture Prinzipienreiterei – es erübrigt sich zu betonen, daß ein endgültiges Abweichen nach beiden Seiten das Ende des priesterlichen Seelsorgers bedeutet! (Gerade hier wird noch einmal offenbar, wie sehr hier „Teufelskreis" vorliegt: Dieselben Verhältnisse, die ein übergroßes Maß innerer Ruhe, religiöser Tiefe des Seelsorgers erfordern, machen diese selbst immer schwerer – s. o.)

Wirklich geholfen werden kann hier meist nur durch viel Geduld und Langmut. Führung und Befähigung der Guten zu christlicher Strahlungskraft in Nachbarschaft, Berufsmilieu und die gesamte Umwelt, systematische Bemühung um die Schaffung neuer, vom Christentum her geformten Lebensordnungen wird in der „langen Periode" helfen können. Im Augenblick kann der Seelsorger nur die Hilfen ergreifen, die sich irgendwie darbieten. Von Segen ist hier der systematische Hausbesuch. Bei Vorsprachen im Pfarrhaus (etwa wegen Taufe eines Kindes) wird der Pfarrer selbst solche empfangen, um, falls nicht mehr möglich ist, wenigstens einen losen Kontakt herzustellen. In den Elternabenden der Pfarrei wird man immer einige dieser Christen erreichen, auch bei Veranstaltungen für Eltern der Erstkommunikanten und ähnlichen Anlässen. Besonders wichtig ist die Ausgestaltung jener liturgischen Feiern, bei denen man solche in größerer Zahl als Teilnehmer hat (Taufe, Erstkommunionsfeier, Weihnachtsmette, Osternacht, Eheschließungsfeier, Spendung von Krankensakramenten in solchen Häusern, Beerdigung von Angehörigen u. ä.)

3. Kaum eine pastorale Aufgabe von heute dürfte sachlich so schwierig sein, wie die inhaltlich und methodisch richtige Behandlung der Bigamisten, deren Eheverhältnisse zumindest im Augenblick nicht geordnet werden können. Gilt es doch hier auf der einen Seite in der Wahrung pastoraler Verantwortung für die einzelnen Gemeindemitglieder Kontakt zu halten, Lieblosigkeit und Schmähung zu vermeiden,

drohende Kirchenaustritte abzuwehren, den Kindern Taufe und christliche Erziehung zu sichern; auf der anderen Seite aber darf der Wahrer kirchlicher Zucht um des Gemeinwohles willen der gefährlichsten Erweichung kirchlicher Disziplin auch nicht das geringste Zugeständnis machen, der verderblichen Praxis auch nicht eine scheinbare Förderung angedeihen lassen. Ohne Zweifel sachlich, nicht aber an sich prinzipiell schwierig ist die pastorale Pflicht, bei Zerrüttung einer Ehe und insbesondere bei drohender Gefahr eines neuen Eheversuches von Geschiedenen eine rechtzeitige und ernste Belehrung bzw. Verwarnung anzubringen. Dabei muß klar darauf hingewiesen werden, daß das Eingehen einer neuen bürgerlichen Ehe bei Lebzeiten des anderen Ehegatten ein Attentat auf das göttliche Gesetz des unauflöslichen Ehebandes bedeutet. Solcher Hinweis muß heute auch in die öffentliche Verkündigung häufiger und ausdrücklicher übernommen werden. Mit Ernst muß betont werden, daß dadurch schier heillose Familienverhältnisse entstehen, die zu Lebzeiten des ersten Ehegatten nicht geordnet werden können, daß sich dadurch für die Einzelnen dauernde, oft bis zum Tode nicht lösbare Gewissenskonflikte ergeben, zudem Schwierigkeiten für die Glaubenserziehung der Kinder und nicht zuletzt schweres Ärgernis für die christliche Gemeinde. Bleiben die Bemühungen des Pfarrers im Einzelfall ohne Erfolg, so verpflichten ihn in manchen Diözesen ausdrückliche Erlasse (z. B. Würzburger Diözesansynode 1954 n. 113) zu einem Bericht an die oberhirtliche Stelle, damit auch vom Bischof selbst ein warnendes Wort ergeht; wird auch dies nicht beachtet, ist erneuter Bericht zu erstatten, dem neue Vermahnung und eventuell der Spruch der Strafsentenz nach can 2356 folgt. Eine wirkliche Lösung ist jetzt in den wenigsten Fällen möglich, denn wenn die neue Ehe eine gewisse Zeit besteht, gar wenn Kinder aus ihr hervorgegangen sind, kommt ein Auseinandergehen kaum einmal in Betracht, noch seltener eine Wiederversöhnung mit der Kirche bei bestehender Ehe (vgl. die Zulassung zu den Sakramenten durch die kirchl. Obrigkeit, wenn solche „Eheleute" glaubwürdig versprechen, wie Bruder und Schwester zu leben, und alle sonstigen Kautelen erfüllt sind).

Auch mit solchen in Bigamie lebenden Gliedern der Gemeinde darf die seelsorgliche Verbindung nicht abreißen, damit sie vielleicht doch eines Tages zurückgeführt werden können. Wie freilich hier im einzelnen Fall konkret gehandelt werden muß, das ist eine Frage, in der schon die Theoretiker, erst recht die Praktiker bisher zu keiner Einmütigkeit gelangen konnten. Deutlich stehen sich hier zwei Gruppen bzw. Haltungen gegenüber, davon die eine mehr für pastorale Milde plädiert, wobei sie freilich nicht selten und manchmal fast unvermerkt in die Nähe jener von den anderen hart gescholtenen „pastoralen Knochenerweichung" kommt; die andere betont mehr die Strenge des Gesetzes, wobei sie sich

sagen lassen muß, daß sie gelegentlich die Sünderliebe des guten Hirten zu kurz kommen läßt. Einen Ausweg mit besonderer Neigung zur – trotz aller sachlich gebotenen Strenge – milderen Auffassung versucht das bekannte Directorium für die Sakramenten-Pastoral der französischen Bischöfe von 1952 (deutsch von J. Hünermann, Der französische Episkopat und die heutige Sakramenten-Pastoral, Aachen 1952, S. 61): „Auf alle Fälle werden sie (die Seelsorger) ihnen (den geschiedenen Wiederverheirateten) mit der größten Liebe begegnen. Sie werden sie ermahnen, ein christliches Leben zu führen durch Gebet und Teilnahme am Pfarrgottesdienst... Die Teilnahme an den Gebeten der Kirche kann ihnen helfende Gnade vermitteln, deren sie besonders bedürfen. Man wird ferner darüber wachen, daß ihre Kinder getauft werden und eine christliche Erziehung erhalten, auf welche sie ein Recht haben. Man wird sich an die Rücksicht gegenüber der Pfarrgemeinde erinnern. Diese Rücksicht auf das christliche Gesetz hebt die Pflicht der erbarmenden Liebe nicht auf. Anderseits bedeutet die Nachsicht gegen die Personen nicht eine Billigung eines ungesetzlichen Verhältnisses, für welches eine christliche Lösung nur schwer gefunden werden kann, es sei denn in der Stunde des Todes!

Von einer mit gewisser Heftigkeit geführten pastoral-wissenschaftlichen Auseinandersetzung in unserer Frage berichtete 1954 die Herder-Korr. (S. 265 f.). Ein Aufsatz des englischen Dominikaners G. Vann, der ursprünglich nur für Seelsorger und einen kleinen Kreis gebildeter Leser bestimmt war und mit tatsächlich nicht ungefährlichen Einzelformulierungen die Problematik darlegte, wurde in einer in weiten Kreisen auch des einfachen Volkes verbreiteten Zeitung nachgedruckt und rief dadurch starkes Ärgernis hervor, das den amerikanischen Offizial A. Stitt zu einer öffentlichen Entgegnung veranlaßte. Hat die erste Arbeit deutliche Schwächen dort, wo sie die pflichtmäßige Achtung des Seelsorgers vor den Schwierigkeiten solcher Verhältnisse in die gefährliche Nähe der Duldung solchen Zustandes führt, so liegt die Schwäche der Entgegnung besonders deutlich in der Gefahr einer falschen Simplifizierung und des zelotischen Eifers nur für das Gesetz und könnte damit in unmittelbare Nähe zu grober pastoraler Liebesverletzung führen.

Als ein Weg und eine Methode der Gewinnung und Pflege pastoralen Kontaktes mit den geschiedenen Wiederverheirateten wurde in den letzten Jahren mehrfach der „Seelsorgebrief" empfohlen; für nicht wenige Fälle, so wurde gesagt, sei dieser Weg die Methode der Wahl. Die vorliegenden Entwürfe legen zunächst die Grundsätze dar: Wenn sie sich auch vom Empfang der heiligen Sakramente durch eigene Schuld ausgeschlossen haben, bleiben die in bigamistischer Ehe Lebenden doch Glieder der Kirche und haben als solche teil an ihren Gnadenschätzen; deswegen sollen sie auch bewußt an ihrer Zugehörigkeit zur Kirche fest-

halten, ihr Gebetsleben pflegen, an den Gottesdiensten der Kirche teilnehmen und in Verbindung bleiben mit ihrem Seelsorger; ihr Pfarrer betrachtet sie weiter als ihm amtsmäßig Anvertraute und steht ihnen deswegen jederzeit mit seinem Rat und seiner Hilfe zur Verfügung. In der Herder-Korr. 1954 (S. 307f.) wurde ein solcher Seelsorgebrief der breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht, der von der „Freien Vereinigung für Seelsorgehilfe" (Freiburg i. Br.) erarbeitet und vervielfältigt wurde. Die eigentliche Schwierigkeit eines solchen Briefes ist die Nuancierung der einzelnen Formulierung, da er ja einerseits denen eine Hilfe sein soll, die schon in dieser Situation leben, andererseits aber auch in die Hände von Menschen kommen kann, die erst vor einem solchen Schritt stehen; die einen sollen zwar aufgerüttelt, aber doch in etwa auch getröstet, die anderen nur abgeschreckt werden. Von der Schwierigkeit der Sache aus wird es somit verständlich, daß die Meinungen über einen konkreten Entwurf nicht unbeträchtlich voneinander abweichen können. Unseres Erachtens wird man gegen den Freiburger Entwurf keinen schwerwiegenden sachlichen Einwand vorbringen können.

Neuestens brachte das Klerus-Blatt (1955, Nr. 11, S. 202) den Entwurf eines Seelsorgebriefes aus der Feder des Altöttinger Kapuziners P. Meinrad, der als Seelsorger erlebte, wie sich ein altkatholischer Pfarrer eine Gemeinde bildete, indem er solche wegen ungültiger Ehe von den Sakramenten ausgeschlossenen Katholiken zum Kirchenaustritt bewegte; aus der seelsorglichen Verantwortung für diese Gläubigen und vor allem ihre Kinder entstand dieser Entwurf, der 6 präzise Fragen stellt und im prinzipiellen auch richtig beantwortet. Gegen einige Formulierungen in der faktischen Schilderung bzw. Beurteilung der Tatsachen erhob eine „Amtliche Stellungnahme" des Bischöfl. Generalvikariats Münster (ebd. Nr. 13, S. 254) „ernste Bedenken", denen auch wir uns weithin anschließen müssen. Wie gesagt, ist die Wirkung eines solchen Seelsorgebriefes zu messen in ihrer Wirkung auf zwei verschiedene Personengruppen: wohl soll Verständnis gezeigt werden für die, die in dem weithin wirklich irreparablen Zustand leben, in den sie sich durch eigene Schuld gebracht haben. Hier sind unter allen Umständen Formulierungen abzulehnen, die diese Verantwortung zu mindern oder gar zu verschleiern scheinen. (In dem vorgelegten Entwurf etwa solche: Wir Priester verstehen die „Not, in die Sie ein hartes Leben hineingedrängt hat... Es ist freilich ein großes Unglück für Ihre Seelen, wenn Sie das Leben zwang...") Wenn schon die Unmöglichkeit, den sündhaften Zustand jetzt rasch zu beenden, zugegeben werden muß, so sollte man doch Formulierungen vermeiden wie diese: „Weil eben die Verhältnisse stärker sind als der gute Wille." Wenn man sagen will, daß die Seelsorger sich durchaus mühen um ein Verständnis für eine jetzt bestehende Notlage, darf man wiederum nicht so weit gehen zu sagen: „Wir maßen uns kein

Urteil über Ihre Handlungsweise an." Gegenüber den Adressaten gilt doch als klare Forderung die Mahnung der französischen Bischöfe (a. a. O., S. 61): „Die Seelsorger dürfen diesen geschiedenen Wiederverheirateten nicht verheimlichen, daß sie ihre Pflicht verletzt haben, die von ihnen einen Heroismus verlangt hätte." Nach christlicher Lehre gibt es tatsächlich die heroische Forderung als subjektive Pflicht, als Anforderung an den Einzelnen hier und jetzt, der man nur als Schuldiger ausweichen kann. (Man denke etwa an die äußerst schwierige Gewissenslage mancher Eheleute bezüglich des nächsten Kindes; eine andere Frage ist die, wie Gott denen eine schwere Übertretung anrechnet, die in so schwerer Anfechtung versagt haben; Schuld jedoch bedeutet dieses Versagen immer, niemals nur Verhängnis; u. ä.). Wir Seelsorger dürfen uns wahrlich nicht beschämen lassen von weltlichen Behörden bzw. Entscheidungen, wie etwa dem Obersten Deutschen Gerichtshof der Bundesrepublik, der sich in mehreren weit bekannt gewordenen Urteilen ausdrücklich gegen die „normative Kraft des Faktischen" gewandt hat. „Bei der Entscheidung der Frage, ob einem Ehegatten das Scheitern der Ehe als Schuld zuzurechnen ist, darf nicht den äußeren Verhältnissen ein zu großes Gewicht beigemessen und die Zerrüttung auf das Schicksal zurückgeführt werden, wo im Grunde menschliches Versagen vor den vom Schicksal gestellten Aufgaben vorliegt... Der Senat hat bereits wiederholt darauf hingewiesen, daß Eheleute in Notzeiten in besonderem Maße die Pflicht haben zusammenzuhalten. Von ihrer inneren Entscheidung und ihrem Verhalten hängt es weitgehend ab, ob solche Notzeiten zu einer Bewährung und Vertiefung der Ehe führen oder ob die Ehe an ihnen zerbricht, und die Ehepartner haben deshalb auch unter derartigen Umständen in der Regel selbst zu verantworten, was aus ihrer Ehe wird." Ganz unserem Empfinden gemäß gestattet also das höchste deutsche Gericht nicht, persönliche Verantwortung auf die stärkeren „Verhältnisse", ein „hartes Leben", das „Schicksal" abzuwälzen, und bringt den Mut auf zu klarem Urteil über die Handlungsweise von Eheleuten, die in solchen Verhältnissen versagen! (Vgl. H. Portmann, Klerus-Blatt 1955, Nr. 9, S. 155.) Es muß also klar gefordert werden, daß ein solcher Seelsorgebrief keinen Passus enthalten darf, der die Verantwortung derer herabmindert, die den Zustand herbeiführten, in dem sie nunmehr leben. Zudem darf, wie schon gesagt, bei der seelsorglichen Verwendung eines solchen Briefes, der ja öffentlich ist und deshalb auch anderen als den Adressaten bekannt wird, neben der Wirkung auf jene, die in einer zerrütteten Ehe leben, die Wirkung auf jene anderen nicht übersehen werden, die als Geschiedene sich eine eventuelle neue bürgerliche Ehe überlegen und darum durch die klare, abstrichlose Herausstellung des strengen göttlichen Rechts und der strengen kirchlichen Disziplin von solchem Attentat abgeschreckt werden müssen. Gerade um dieser willen muß jeder Ton vermieden werden, der sie in ihrem frev-

lerischen Streben ermuntern könnte, der irgendwie dem schon weit verbreiteten Bewußtsein auch nur scheinbare Bestätigung gibt, solches Tun sei ja „nicht so schlimm", mit der Zeit werde auch die Kirche milder, möglicherweise werde Gott nicht so streng sein wie die Kirche, zumindest in den Tagen des Alters und vor dem Tode könne das alles gut wieder in Ordnung gebracht werden, u. ä.

Nach Abwägung der vorgenannten und mancher anderen Gesichtspunkte, die noch beigebracht werden könnten, will uns scheinen, daß ein Brief, gar ein gedruckter oder vervielfältigter, überhaupt nicht der rechte Weg zum pastoralen Kontakt mit den geschiedenen Wiederverheirateten sei. Manches könnte einem einzelnen Paar unter sechs Augen durchaus unmißverständlich gesagt werden, gar wenn der einzelne Fall dem Seelsorger gut bekannt ist; das gleiche könnte, wenn geschrieben oder gedruckt, Menschen, deren Fall ganz anders liegt, in laxistischer Gewissensauffassung bestärken und wieder anderen, vielleicht nicht einmal ganz zu Unrecht, allzu rigoristisch scheinen. Gewiß haben alle Seelsorger, die sich mit der Frage ernsthaft beschäftigt haben, nicht zuletzt ein so erfahrener Volksmissionar wie P. Meinrad, recht mit der Forderung, daß es „dringend notwendig ist, allen jenen, die in Doppelehe leben, mehr als bisher nachzugehen". Aber uns will scheinen, daß für diesen dringend notwendigen seelsorglichen Kontakt nicht der allgemeine und unpersönliche Brief, ja nicht einmal der persönliche Brief die Methode der Wahl sei, sondern vielmehr das seelsorgliche Gespräch unter vier oder sechs Augen beim pastoralen Hausbesuch. Dabei wird die Schwierigkeit darin bestehen, wieweit der Hausbesuch in einer Pfarrei so allgemeine Praxis ist, daß der Seelsorger darin viel Übung besitzt und daß die Pfarrkinder, auch die am Rande, ihm äußeren und inneren Zutritt gewähren. – Es erübrigt sich, ausführlicher darauf hinzuweisen, daß die allgemeinen Grundsätze, die in solchen Briefen dargelegt werden, ohnehin zur Verkündigungsaufgabe der Pfarrpredigt gehören, freilich eingebettet in die allgemeine Darlegung über die christliche, sakramentale Ehe.

Abschließend aber sei doch noch dies gesagt: Wenn überlegende, sorgende und im Gewissen ringende pastorale Liebe einmal durch zu weitgehendes Entgegenkommen fehlt, so ist dies gewiß auch Unordnung und Verletzung der seelsorglichen Verpflichtung gegenüber dem Heil der Seelen. Aber hier ist das Motiv des Irrtums in der Regel doch ein gutes; denn hinter diesem Fehlen stehen, wenn auch nicht genügend erleuchtet, helfenwollendes Erbarmen und echte Selbstlosigkeit des guten Hirten. Wenn aber die bloße Härte regiert, wenn ein starres Zelotentum nur den Gesetzesbuchstaben sieht und mit der Verirrung auch die Verirrten herzlos zu verurteilen geneigt ist, dann steht dahinter – zumindest als Möglichkeit – da und dort erwiesener- oder sehr ernsthaft vermuteterweise persönliches Ressentiment, ein selten bewußtes, manchmal halb-,

meist unbewußtes hämisches Abrechnen-Wollen mit Mitgliedern der Gemeinde, die vielleicht aus ganz anderen Gründen dem Seelsorger mißliebig sind – sei es nur, weil ihr Fall die Statistik der Gemeinde und damit vielleicht vermuteterweise auch das Ansehen des Seelsorgers bei der Behörde „verdirbt", u. ä. Wir wollen damit nur sagen, daß zu große Härte noch bewußtere und tiefer reichende Gewissenserforschung auf die Beweggründe solcher Strenge erfordere als zu große Milde, wenn anders diese nicht einfach aus Schlamperei, Gleichgültigkeit oder Bequemlichkeit geschieht.

Immer ist die rechte Mitte ein wahrhaft schöpferischer Akt; letztlich quillt sie aus dem Walten des Schöpfungsgeistes in uns, der wesenhaft beides ist: Spiritus fortitudinis et amoris.

SOZIOLOGIE UND SEELSORGE

Von Prof. Dr. Joseph Höffner, Münster

Es könnte befremden, den priesterlichen Mittlerdienst des Seelsorgers mit der modernen Soziologie in Verbindung zu bringen, die man – nicht ganz zu Unrecht – eine ziemlich weltliche und verdächtige „Tochter des Positivismus" genannt hat[1]. Suchen doch in der Tat zahlreiche Soziologen das Sittliche und Religiöse positivistisch als eine bloße Auswirkung der jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnisse und Entwicklungen zu deuten. Dennoch wäre es voreilig, das berechtigte Anliegen der Soziologie mit dem Hinweis auf ihren positivistischen Ursprung leichthin abzutun und jede Beziehung zur Seelsorge von vornherein zu leugnen. Soziologie ist weder Sozialmetaphysik noch Sozialethik oder Sozialpädagogik. Sie beschränkt sich vielmehr darauf, die Erscheinungsformen des gesellschaftlichen Lebens empirisch-systematisch zu erforschen und in ihren Zusammenhängen zu deuten. Dieser Zielsetzung dienen auch die Hilfsdisziplinen der Soziologie: die Sozialstatistik, die eine möglichst genaue quantitative Vollständigkeit anstrebt, und die Soziographie, die bestimmte soziale Gebilde, etwa eine Pfarrei oder ein Bistum, untersucht und darstellt und sich dabei häufig repräsentativer Erhebungen bedient. Die soziologische Methode wird nicht selten auf gewisse massenstatistische Wahrscheinlichkeitsgesetze stoßen, durch deren Aufdeckung freilich keineswegs die persönliche Freiheit des Menschen in Frage gestellt wird.

„Ich kenne die Meinen"

Richtig verstanden, vermag die Soziologie einem echten Anliegen der Seelsorge zu dienen, jenem Anliegen, das in dem Herrenwort aufleuchtet: „Ich kenne die Meinen" (Joh 10,14). Die dogmatische, liturgische und kirchenrechtliche Sicht soll durch die soziologische ergänzt, nicht ersetzt werden. C. J. Nuesse und Th. J. Harte haben darauf aufmerksam gemacht[2], daß z. B. die kirchenrechtlich festgesetzte Führungsstellung des Pfarrers von einer anderen „stärkeren Persönlichkeit" im Alltag der Pfarrerei unterwandert und usurpiert werden kann, sei es ein Kaplan, die Haushälterin, ein sonstiges Gemeindemitglied oder eine Clique. Um dieses in seinen Ursachen, Zusammenhängen und Auswir-

1) Herder-Korrespondenz VII, 315.
2) C. J. Nuesse und Th. J. Harte, The Sociology of the Parish. Milwaukee 1951.

kungen zu deutende Gesellschaftlich-Tatsächliche geht es der Soziologie, wenn sie in den Dienst der Seelsorge tritt.
Das Wort Jesu „Ich kenne die Meinen" wird meistens im Sinne des persönlichen Kennens des einzelnen Menschen, etwa des Nathanael unter dem Feigenbaum, gedeutet. Es wäre aufschlußreich, ist jedoch noch kaum zusammenfassend geschehen, aus den vier Evangelien jene Worte und Verhaltensweisen Jesu zusammenzustellen, die von der meisterhaften Einsicht des Herrn in die gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse Palästinas zeugen. Christus war mit dem sozialen Milieu vertraut. Er wußte um die Spannungen zwischen Juden und Römern, um das politische Ränkespiel des Herodes Antipas, den er einen „schlauen Fuchs" nannte (Lk 13,23), um den unheilvollen Einfluß der Pharisäer auf das Volk, um die irdisch-nationalen Messiashoffnungen seiner Zeit. Er kannte die sozialen Schichtungen: die Reichen, die Tagelöhner, die Knechte, die Landleute, die Hirten, die Fischer, die Handwerker.

Verständnis des Καιρός

Man dürfte kaum fehlgehen, wenn man die soziologische Einsicht in die jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnisse als Vorstufe zum Verständnis des biblischen *καιρός* begreift. In der Sprache der Bibel bedeutet *καιρός* zunächst die Zeit Gottes, dessen Vorsehung die jeweilige „geschichtliche Stunde" bestimmt, dann aber auch die Forderung der gottgeschenkten Stunde an den Menschen. So hat z. B. Jerusalem seinen einmaligen, unwiederbringlichen *καιρός* nicht erkannt (Lk 19,44). Auch der Masse des jüdischen Volkes macht Jesus den Vorwurf, daß sie den *καιρός* nicht begreift: „Am Abend sagt ihr: Es gibt schönes Wetter; denn der Himmel ist feuerrot. Am Morgen: Heute gibt es Sturm; denn der Himmel ist trübrot. Das Aussehen des Himmels wißt ihr zu deuten, die Zeichen der Zeit aber versteht ihr nicht" (Mt 16,2–3).
Dem Beispiele Christi folgend, haben Bischöfe und Priester von Anfang an sich bemüht, das soziale Milieu ihrer Seelsorgebezirke zu verstehen, weil sie wußten, daß es sich um eine wichtige natürliche Voraussetzung der Seelsorge handelt. In der Alten Kirche sind vor allem Chrysostomus und Augustinus Meister dieser Methode gewesen. Die beiden begnadeten Seelsorger haben versucht – nicht wissenschaftlich systematisch, sondern praktisch-seelsorglich –, die Struktur und die Kräfte des sozialen Milieus zu analysieren: das Heidentum, das sich zwar in der Liquidierung befand, aber als Erbschaft Aberglauben, Tierhetzen, Schauspiellust und Verharmlosung geschlechtlicher Vergehen hinterlassen hatte; die soziale Zusammensetzung der Gemeinde: die Gebildeten und Ungebildeten, die Juden und Häretiker, die Herren und die Sklaven und die mit den Sklavinnen gegebene Gefährdung der ehelichen Treue, die

Reichen in ihren Palästen und die Armen in ihren kümmerlichen Unterkünften – rund 100000 Christen gibt es in Konstantinopel, darunter 50000 Arme, sagte Chrysostomus in einer Predigt[3] –, die Frommen in der Gemeinde und die Alltagschristen mit ihrer menschlichen Armseligkeit, – Augustinus beschwor in der Osternachtfeier die Neugetauften, am Ostersonntag doch nicht halbbetrunken in den Gottesdienst zu kommen[4].

Unser καιρός ist die heutige geschichtliche Stunde: das industrielle Zeitalter in seiner Technik und Güterfülle, die diesseitsbetonte Gesinnung vieler Menschen und ihr Lebensstandard-Denken.

Mitbedingtheit des religiösen Verhaltens durch die gesellschaftlichen Verhältnisse

Wenn ein Bischof wie der von Trier vor hundert Jahren die Landpfarreien seiner Diözese visitierte, fand er eine gesellschaftliche Struktur vor, die von der heutigen durchaus verschieden ist. Fast alle Menschen verrichteten damals ihre Berufsarbeit in den Familien: als Bauern, Handwerker, Knechte und Mägde. Die Familie, das „Haus" war eine wirtschaftliche, religiöse und sittliche Burg, eine Stätte, wo die Menschen gemeinsam lebten, arbeiteten und beteten. Das Leben und Denken des Dorfes wurde von der religiösen Gemeinschaft, d. h. von der Pfarrei, weit mehr bestimmt als von der bürgerlichen Gemeinde. Die Geschlossenheit der Pfarrei lag in dem gemeinsamen katholischen Glauben, der eine einheitliche, herrschende Lebensauffassung schuf. Es war fast unmöglich, sich diesem Milieu zu entziehen. Kirchenaustritt und Ehescheidung waren unbekannt, die Teilnahme am sonn- und festtäglichen Gottesdienst, die Taufe der Kinder, die kirchliche Trauung, das kirchliche Begräbnis waren selbstverständlich. Einflüsse, die von außen in die Pfarreien und Familien kamen, bejahten und verstärkten noch die herrschenden Anschauungen, z. B. das Schrifttum, das fast ausschließlich aus Gebetbüchern, Katechismen, Bibeln, Hauspostillen und sonstigen religiösen Erbauungsbüchern bestand.

Die religiös-weltanschauliche Geschlossenheit ist dem religiösen Verhalten, dem Glauben, dem Kirchenbesuch, der Anerkennung der christlichen Sittenlehre überaus förderlich. Lehrt doch die Erfahrung, daß wohl 80% der Menschen vom herrschenden weltanschaulich-religiösen Milieu mitgetragen werden. Nur verhältnismäßig wenige ringen sich zu letzter eigener Entscheidung durch, und noch geringer dürfte die Zahl sein, die ihren Glauben im praktischen Leben gegen ein betont unchristliches oder kirchenfeindliches Milieu durchsetzen. Im Jahre 1952 gaben die Seelsorger des Dekanates Bottrop auf die Frage, wieviel Pfarrkinder

3) Hom. 11, 3 Apg., Migne, PG 60, 97.

4) Se inebriare quasi solemniter, Sermo 225, 4, in Ep. I Jo, tr. 4, 4. — Vgl. F. Van der Meer, Augustinus der Seelsorger, Köln 1951, S. 166.

diasporareif seien, die Antwort, die Gruppe der Gläubigen, „die auch Belastungen ertragen könnte (Diaspora u. dgl.)", sei nicht groß. Der Hundertsatz wurde von den einzelnen Seelsorgern sehr verschieden geschätzt: von 7 bis 35%, wobei es beachtlich war, „daß die jüngeren Seelsorger im allgemeinen diese Gruppe bedeutend geringer einschätzten als ihre älteren Mitbrüder"[5].

Man sollte deshalb mit dem absprechenden Urteil über das Gewohnheitschristentum unserer katholischen Dörfer vorsichtig sein. Hätten wir nur überall feste christliche Traditionen! Es ist gewiß ein hohes Ziel, unsere Gläubigen diasporareif zu machen, d. h. jeden in jedem Milieu – mit der Gnade Gottes – auf sich allein und sein christliches Gewissen zu stellen. Bei den breiten Massen wird dieses Ideal nicht erreicht werden; sie brauchen das mittragende Milieu.

Die Meinung, daß ein vom Glauben geprägtes einheitliches Milieu dem religiösen Leben förderlich sei, besagt nicht, daß das religiöse Verhalten durch das soziale Milieu verursacht werde; es wird erleichtert, gefördert, mitbedingt. Letztlich ist diese Mitbedingtheit in der sozialen Wesenslage des Menschen begründet. Weil der Mensch seinem Wesen nach auf das Du und die Gemeinschaft hingeordnet ist, ist er vom Sozialen her – im Guten und im Bösen – ansprechbar. In der überlieferten Moral- und Pastoraltheologie sind diese Zusammenhänge unter den Stichworten „gutes Beispiel", „Apostolat des Milieus", „schlechte Gesellschaft", „nächste Gelegenheit" und dergleichen dargestellt worden.

Es soll nicht verkannt werden, daß im geschlossenen, mittragenden Milieu auch Gefahren liegen, vor allem die Gefahr eines erstarrten, veräußerlichten, bloß traditionellen Gewohnheitschristentums, das sofort versagt, wenn der Christ in ein religiös zerrissenes Milieu verpflanzt wird. Wie starr und unduldsam die Tradition eines Dorfes sein kann, zeigt ein Ereignis, das Fernand Boulard aus einem französischen Dorf berichtet: Ein Pfarrer hatte nach langem Bemühen etwa zwanzig Pfarrkinder dazu bewogen, am Patronatsfest zur heiligen Kommunion zu gehen. Die Kirchenbesucher „wollten ihren Augen nicht trauen, sie erhoben sich von ihren Bänken, um besser sehen zu können, sie lachten, sie zischten." Nach der Messe standen sie in zwei Reihen vor dem Portal der Kirche. Kaum erschienen die Kommunikanten auf der Schwelle, „als sich von allen Seiten ein Hohngelächter erhob"[6].

Im allgemeinen bedeutet ein religiös einheitliches Milieu eine nicht zu unterschätzende Erleichterung für die Seelsorge. Wenn diese Geschlossenheit fehlt, steht die Seelsorge vor schweren Aufgaben und bitteren Enttäuschungen. Heute ist diese Lage gegeben.

5) Vgl. Herder-Korrespondenz VI (1952), S. 300.
6) F. Boulard, Problèmes missionaires de la France rurale, Vol. I., Paris 1945, S. 98f.

Zersetzende Auswirkungen der weltanschaulichen Zerissenheit

Auf fast jeden Menschen wirken heute unaufhörlich weltanschauliche Einflüsse von verwirrender Vielfalt und Gegensätzlichkeit ein. Das Wort, das etwa ein katholischer Arbeiter am Sonntag von der Kanzel hört, widerspricht vielfach den Reden, die im Betrieb während der Arbeitspausen über dasselbe Thema (Ehe, Kirche, Priester usw.) von den Kameraden geführt werden. Die Lebensauffassung, die ihm im Kino oder in den Illustrierten entgegentritt, steht nicht im Einklang mit den Anschauungen, die er von seinen Eltern oder im Religionsunterricht empfangen hat. Fernand Boulard berichtet von Erfahrungen in Frankreich. Zahlreiche Dorfpfarrer hätten erklärt: „Das Fahrrad hat meine Pfarrei entchristlicht." Zunächst radelten die Jungen, dann auch die Mädchen in die nahe Stadt: zu den Festen, zum Tanz, ins Kino. Des Morgens nahmen die Mädchen, vielleicht noch in der weißen Tracht der Marienkinder, an der Fronleichnamsprozession teil; am Nachmittag „verschwinden sie auf ihrem Rad, wer weiß wohin ..." Auch die Fabriken und Geschäfte sowie der Militärdienst hätten viele in ihren Bann gezogen. Aber der fremde, unchristliche Geist sei auch selber ins Dorf gekommen: durch die Illustrierten, das Radio, die Zeitung, die Sommerfrischler mit ihrer Nacktkultur, durch Kino und modernen Tanz. Im Dorf suche der neue Geist sich Kristallisationspunkte zu schaffen, die im Gegensatz zum Pfarrhaus und zur Kanzel stünden. Es seien nicht die „toten Häuser" des Dorfes, von denen keine milieubestimmende Kraft ausgehe, sondern die „lebendigen Häuser": die Schule, die Ortsbürgermeisterei, der Friseur-Salon, die Schmiede, die Molkerei und nicht zuletzt das Wirtshaus[7].

Wenn schon das religiös-weltanschauliche Milieu der Dörfer zerrissen ist, so erst recht die moderne Stadt, vor allem die Großstadt. Die Städte berücken die Menschen nicht nur durch eine verwirrende Fülle äußerer Eindrücke; sie bieten vielmehr, wenn man durch den äußeren Schleier schaut, bestimmte Sinndeutungen des Lebens dar, die mit dem christlichen Glauben nicht übereinstimmen.

Diesseitsgerichtete Grundtendenz

Bei aller Vielfalt und verwirrenden Gegensätzlichkeit der neuen Anschauungen läßt sich dennoch ein gemeinsamer negativer Grundzug feststellen: eine stark dem materiellen Lebensgenuß zugewandte Diesseitigkeit. Daher das Streben nach stets steigendem Lebensstandard und der Wunsch, „etwas vom Leben zu haben", nach dem Wort der Schrift: „Was meine Augen nur wünschten, verweigerte ich ihnen nicht, und meinem Herzen schlug ich keine seiner Lüste ab" (Pred. 2,10). In

7) Ebd., Vol. I., S. 20, 154, Vol. II., S. 177.

dieselbe Richtung drängt heute auch das unpersönliche, aber sehr versucherische „man" denkt, „man" meint, „man" tut.

Die Frage liegt nahe, wie sich dieser, den Menschen zu allen Zeiten als Versuchung begleitende, heute jedoch auffallend starke Drang nach diesseitigen Gütern und Genüssen erklärt, womit ja ohne Zweifel die moderne religiöse Krise zusammenhängt. Tatsache ist, daß die religiöse Krise überall auf Erden eine Begleiterscheinung der durch den Industrialismus geprägten modernen Zivilisation ist: bei Protestanten, Katholiken, Mohammedanern, Juden, Buddhisten usw., bei Arbeitern, Bürgern und Bauern, in Europa, Amerika, Australien, Japan, China, Indien, Afrika. Die technische Revolution, die seit 180 Jahren – vom Abendland ausgehend – die ganze Erde umwandert, ruft überall, wohin sie kommt, religiöse Krisen hervor. Wie die technische Revolution, so trägt auch die moderne religiöse Krise „planetarischen Charakter"; sie ist nicht auf Frankreich, nicht auf das Abendland, nicht auf die christliche Religion, nicht auf die Arbeiterschaft beschränkt, sondern als Begleiterin der technischen Revolution weltumfassend.

A. Desqueyrat hat darauf aufmerksam gemacht, daß, wenn nicht eine andere ethische Grundhaltung stützend auftritt, die religiöse Krise stets von anderen Krisen begleitet ist: vom Geburtenschwund, von der Familienkrise, vom Zerfall der Volkskultur und des Volksbrauchtums. Das Ergebnis sei: „Arbeit ohne Freude, Ehe ohne Liebe, Haushalt ohne Heim, Familie ohne Kinder, Solidarität ohne Liebe, Moral ohne Allgemeingültigkeit, Welt ohne Seele, Seele ohne Gott." All das sei reziprok. Deswegen könnten die Krisen des modernen Menschen nur alle zusammen (d'un sol bloc) gelöst werden, oder überhaupt keine, d. h. keine für sich allein[8].

Religionsstatistische Veranschaulichung

Daß die religiöse Krise der Gegenwart durch die gesellschaftlichen Verhältnisse mitbedingt ist, beweisen die religionsstatistischen Erhebungen, die in jüngster Zeit in verschiedenen Ländern durchgeführt worden sind. Insbesondere in Frankreich, wo die religiöse Krise am frühesten und heftigsten auftrat, ist im letzten Jahrzehnt ein umfangreiches religionsstatistisch unterbautes religionssoziologisches Schrifttum erschienen.

Man pflegt die französischen Landpfarreien in drei Gruppen einzuteilen: Zur ersten Gruppe (rund 38% der französischen Landbevölkerung) gehören die sogenannten „christlichen Pfarreien", in denen noch 40% der Erwachsenen ihre Ostern halten und mehr oder weniger regelmäßig der Sonntagsmesse beiwohnen.

8) A. Desqueyrat, La crise religieuse des temps nouveaux. Paris 1955, S. 194.

Zur Gruppe der „gleichgültigen Pfarreien" zählen jene Dörfer, in denen mehr als 60% der Erwachsenen sich damit begnügen, nur noch vier religiöse Akte an sich geschehen zu lassen: Taufe, Erstkommunion, Trauung und kirchliche Beerdigung. Für etwa 57% der Landbevölkerung Frankreichs trifft diese Feststellung zu. In diesen Dörfern nehmen die Kinder fast noch vollzählig am Religionsunterricht teil. Nach der Erstkommunion jedoch beginnt die Gleichgültigkeit. Gewöhnlich vollzieht sich der Abfall in folgender Reihe: Vernachlässigung der Sonntagsmesse, der Osterpflicht, der Messe an den vier höchsten Feiertagen, keine Arbeitsruhe am Sonntagnachmittag, Zurückhalten der Kinder vom Religionsunterricht, bloß zivile Trauung, bloß zivile Beerdigung, schließlich an letzter Stelle die Ablehnung der Taufe der Kinder.

Damit steht das trostlose Bild der dritten Gruppe vor uns: die „Missionspfarreien", in denen mehr als 20% der Kinder nicht mehr getauft sind oder nicht mehr am Religionsunterricht teilnehmen (etwa 5% der Dorfpfarreien). Die Kirchen stehen leer und beginnen zu zerfallen. Die Menschen „kommen zur Welt und leben und sterben als völlige Fremdlinge für die Kirche"[9].

Man schätzt, daß die Zahl der von katholischen Eltern abstammenden Ungetauften in ganz Frankreich etwa eine Million beträgt. In Paris erfüllen rund 8% der über 14jährigen ihre Osterpflicht, in der Bretagne und Vendée etwa 60%, in ganz Frankreich im Durchschnitt 33,4%[10].
In Österreich nehmen im Gesamtdurchschnitt 32,5% der Katholiken regelmäßig am Sonntagsgottesdienst teil; 41,6% halten ihre Ostern. In den Städten liegen die Zahlen bedeutend tiefer, wobei festgestellt wurde, daß in den städtischen Arbeitervierteln 13,4%, in den bürgerlichen Stadtvierteln 21,4% der Katholiken ihrer Sonntagspflicht nachkommen. Mithin ergibt sich, daß die praktizierenden Katholiken in den Städten eine Minorität bilden.

In der Bundesrepublik zählte man – nach Angaben der „Zentralstelle für kirchliche Statistik des katholischen Deutschland" im Jahre 1952 – auf je 100 Katholiken 48,2 Kirchenbesucher und 54,1 Osterkommu-

9) Vgl. F. Boulard, a. a. O., Vol. I, S. 104, Vol. II., S. 261f. — Gabriel le Bras, Sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes françaises. Paris 1955.
10) Die Diskussion über die religiöse Lage in Frankreich ist seit Jahren sehr lebhaft. Es sei auf die wichtigste Literatur hingewiesen: Godin et Daniel, La France, Pays de Mission? Paris 1943. — Fernand Boulard, Premiers Itinéraires en Sociologie religieuse. Paris 1954. — V. Daniel, Aspects de la pratique religieuse à Paris. Paris 1952. — Ernst August Jures, Gott in Frankreich. Untersuchungen über das kirchlich-religiöse Leben in Frankreich, in: Soziale Welt, Heft 3, 1954, S. 210—218. — Weitere Literaturangaben finden sich bei Norbert Greinacher, Soziologie der Pfarrei. Wege zur Untersuchung. Kolmar 1955.

nionen. Diese Zahlen stimmen mit den Ergebnissen einer Befragung des Allensbacher „Instituts für Demoskopie" überein, das für den Monat März 1952 folgende Zahlen ermittelte:

Kirchenbesuch der mehr als 16jährigen

	Katholiken	Protestanten
regelmäßig ...	48%	14%
gelegentlich ..	23%	27%
selten	19%	38%
nie	10%	21%

Es seien noch die Zahlen dreier Bistümer genannt:

	Besuch der Sonntagsmesse	Erfüllung der Osterpflicht
Erzdiözese Köln	40,4%	42,2%
Erzdiözese Paderborn .	48,1%	51,0%
Diözese Trier[11]	59,7%	64,9%

Gegen die bisherige kirchliche Statistik wendet die Religionssoziologie ein, sie sei zu global und entspreche nicht den soziologischen Anforderungen. Es sei z. B. wenig aufschlußreich, unterschiedslos die Kirchenbesucher zu zählen. Entscheidend sei, wie viele Kinder, Jugendliche, Männer, Frauen, Arbeiter, Handwerker usw. am Gottesdienst teilnehmen.

Eine Aufgliederung der Kirchenbesucher, wie sie im Rahmen einer soziologischen Untersuchung des „Instituts für Christliche Sozialwissenschaften an der Universität Münster" im Industrieraum Marl-Hüls (Westfalen) im Herbst 1955 durchgeführt worden ist, führt in der Tat zu brauchbareren Ergebnissen. Das Dekanat Marl-Hüls, zu dem z. Z. zwölf katholische Seelsorgestellen gehören, hat in den letzten sechzig Jahren eine stürmische Bevölkerungsentwicklung erlebt:

1894: 4700 Einwohner
1911: 11000 Einwohner
1926: 34475 Einwohner
1949: 58473 Einwohner
1954: 75206 Einwohner

Allein im Mai 1955 registrierte das Amt Marl 1015 Zuzüge, meist jung verheiratete Arbeiter und Angestellte, so daß in demselben Monat 127 Geburten (gegenüber nur 31 Sterbefällen) verzeichnet wurden. Fast die Hälfte der Bevölkerung (48%) ist katholisch.

11) Für das Bistum Trier vgl. Albert Heintz, Das Bistum Trier im Spiegel der Statistik. In: Trierer Theol. Zeitschrift, 1954, Heft 4, S. 243ff.

Bei der Zählung der Kirchenbesucher wurden in den zwölf Kirchen des Dekanats Marl Zählkarten ausgeteilt, die über Alter, Beruf und Pfarrzugehörigkeit Auskunft gaben. Die Kirchenbesucher hatten lediglich die entsprechenden Spalten einzureißen. Die Seelsorger wiesen von der Kanzel aus mit wenigen Worten auf Sinn und Methode der Zählung hin. Der ganze Vorgang vollzog sich ohne Schwierigkeiten in wenigen Minuten. Die wichtigsten Ergebnisse waren:

Von den kirchenpflichtigen Pfarrangehörigen (einschließlich der Schulkinder von 7 bis 14 Jahren) nahmen 40% an der Sonntagsmesse teil, ohne die Schulkinder 34,2%, und zwar 27,8% der Männer und 40,4% der Frauen. Aufschlußreich ist die Aufgliederung der Kirchenbesucher nach Alter, Geschlecht und Beruf.

Alter und Geschlecht der Kirchenbesucher
(v. H. der Kirchenpflichtigen der jeweiligen Alterstufe)

Alter	Männer	Frauen	insgesamt	
7—14	—	—	82,1%	(Schulkinder)
14—21	32,2%	49,7%	39,8%	Auf 100 Männer im Alter über 14 Jahre kommen 145 Frauen
21—50	23,9%	35,2%	29,7%	
50—60	29,7%	45,4%	38,0%	
über 65	38,0%	40,8%	39,5%	

Die Berufe der Kirchenbesucher
(v. H. der Kirchenpflichtigen der jeweiligen Berufsgruppe)

Beruf	Männer	Frauen	insgesamt
Bergleute	14,5%	—	14,5%
Handwerker im Lohnverhältnis	29,2%	48,3%	30,6%
Lehrlinge	46,3%	64,3%	53,0%
Arbeiter (außer Bergleute)	15,7%	14,1%	15,4%
Landwirte	93,8%	100,0%	96,0%
Selbständige Handwerker	55,0%	86,4%	57,4%
Freiberuflich Tätige	55,7%	65,9%	58,5%
Beamte und Angestellte	42,5%	60 %	48,7%
Sonstige Berufstätige und im Haushalt Beschäftigte	19,9%	61,3%	52,5%
Rentner und Unterstützungsempfänger	34,5%	25,1%	28,8%

Für den modernen Menschen sind die ihn umgebenden gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse – mit ihrer religiös-weltanschaulichen Zerrissenheit, mit ihrer betonten Diesseitigkeit – keine persönliche

Schuld, sondern Milieu, Gelegenheit, Versuchung. Das besagt keinen Freispruch von Schuld für denjenigen, der dieser Verlockung erliegt. Das Milieu hebt die Freiheit und Selbstverantwortung des Menschen nicht auf; aber es wirkt schuldmindernd. Die Tatsache, daß so viele dem Milieu verfallen, wirft ein deutliches Licht auf die Schwäche des erbsündigen Menschen. Wir sollten Gott bitten, daß er dem industriellen Zeitalter einen neuen Franziskus sende, der zeichenhaft vorlebt, wie man die innere Unberührtheit und Distanz des Christen mit der Güterfülle des industriellen Zeitalters verbindet.

Notwendigkeit systematischer religionssoziologischer Untersuchungen

Aus den bisherigen Ausführungen dürfte sich ergeben, daß systematische religionssoziologische Untersuchungen für die Seelsorge nicht nur vorteilhaft, sondern geradezu notwendig sind. Es ist anzuerkennen, daß die Pastoraltheologie schon längst als Mittel des Kennenlernens der Pfarrei den Hausbesuch, den Status animarum (Pfarrkartei) und die kirchliche Statistik empfohlen hat.

Der Hausbesuch führt den Seelsorger in die Alltagsverhältnisse der Gläubigen und gibt Kontakt mit ihrer Umwelt. Er ist eine fast unentbehrliche Voraussetzung für eine lebensnahe Predigt und Katechese. Ohne Hausbesuche wird der Seelsorger zum Fremdling unter seinen Pfarrkindern. Das Provinzialkonzil von Quebec rügte es schon 1854 am Seelsorger, si domi inclusus expectet, ut ad ipsum veniant parochiani.

Zur gründlichen Vorbereitung der Hausbesuche wie überhaupt zur seelsorglichen Erfassung aller Anbefohlenen ist ein gut geführter Status animarum (Can 470 § 1), der natürlich die äußere Form einer Kartei haben kann, unentbehrlich. Noch 1921 klagte in den Bayrischen Caritasblättern (II,16) ein Priester: „Wir haben in München mit Ausnahme von einer oder ein paar Pfarreien keine Kartothek. Jahrelang wandern die Seelsorger durch die Straßen des Pfarrbezirks, und die Häuser bergen für sie lauter Geheimnisse und ungelöste Fragen." Heute hat sich die Pfarrkartei fast allgemein durchgesetzt. Man rühmt sie als „das wahre Antlitz der Pfarrei", als „die genaue Landkarte des geistlichen Bezirks, in dem man das Evangelium verbreiten" soll. Wir sollten übrigens bei der Anlegung der Pfarrkartei von der modernen Statistik lernen[12]. Eine gute Pfarrkartei wird nicht nur über die einzelnen Pfarrkinder und Familien, sondern über die soziale Schichtung der Pfarrei zuverlässigen Aufschluß geben, was durch Verwendung der Lochung und Auszahnung erleichtert werden kann: Altersaufbau der Pfarrei, Zahl der Kinder, der Greise, der jungen aufblühenden Familien, der Familien mit erwachsenen und versorgten Kindern, Zahl der Alleinstehenden, der Ver-

12) Vgl. Nik. Jonas, Die Pfarrkartei. In: Trierer Theol. Zeitschr. Jg. 60 (1951), S. 381ff.

witweten, der Geschiedenen, Zahl der berufstätigen Männer und Frauen, der Selbständigen, der Beamten, der Hausfrauen am Herd usw.

Hier berührt sich die Pfarrkartei mit der kirchlichen Statistik. Gewiß, man darf sich durch Zahlen nicht bluffen lassen; aber andererseits sind Zahlen unerbittlich. Sie geben dem Pfarrer einen ersten Überblick und ermöglichen den Vergleich mit anderen gleichgearteten Pfarreien des Bistums. Die subjektive Überzeugung des Pfarrers, er kenne seine Pfarrei, ist oft sehr anfechtbar.

Die verwickelten gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse der Gegenwart machen – über Hausbesuch, Pfarrkartei und kirchliche Statistik hinaus – eine systematische Erforschung des sozialen Milieus erforderlich. Zwei Anliegen sind vordringlich:

Erstens: Die Kenntnis der Struktur der Seelsorgebezirke: Bevölkerungsstruktur, berufliche Struktur, soziale Schichtung, wirtschaftliche Struktur, ländliche Pfarrei, städtisch-bürgerliche Pfarrei, Arbeiterpfarrei, gemischte Pfarrei usw.

Zweitens: Das Wissen um die Dynamik der religiösen, weltanschaulichen, gesellschaftlichen, politischen, kulturellen und wirtschaftlichen Kräfte innerhalb des Seelsorgebezirks. Welche Dynamik geht von den katholischen Zentren aus? Vom Altar? Von der Kanzel? Wieviele nehmen am religiösen Leben teil? Aus Überzeugung? Aus Gewohnheit? Geht eine milieubestimmende Kraft vom Pfarrhaus, vom Pfarrer und seinen Mitarbeitern aus? Von der katholischen Schule? Vom Kindergarten? Von den katholischen Vereinen? Oder ist die Dynamik anderer Kräfte größer? Etwas des Kinos? Kultureller Vereine? Politischer Parteien? Der Betriebe? Der Gewerkschaften? Der Sekten?

Arche Noe oder Sauerteig?

Besondere Beachtung wird der Religionssoziologe den katholischen Elite-Gruppen unserer Zeit schenken müssen. Zu den christlichen Eliten gehören jene Gläubigen, die sich ihre geistige Selbständigkeit zu wahren vermögen und die sich als Gleichgesinnte zu Gemeinschaften der verschiedensten Art zusammenschließen. Sie finden sich ausgeprägter und relativ zahlreicher in den Großstädten und in der Diaspora als in katholischen Dörfern und Kleinstädten.

In der Heiligen Schrift finden sich zwei Leitbilder der Elitegruppen. Erstes Leitbild: „Mache dir eine Arche, ... verpiche sie innen und außen mit Harz ... Und Noe begab sich mit seinen Söhnen, seiner Frau und den Frauen seiner Söhne in die Arche ... Dann schloß der Herr hinter ihm zu ... Hierauf ergoß sich die Flut vierzig Tage lang über die Erde ... Da kamen alle Wesen um, die sich auf Erden regten ..., und auch alle Menschen ... Die Arche aber fuhr über dem Wasser dahin" (Gen 6 u. 7).

Zweites Leitbild: „Weiter sprach er: Womit soll ich das Reich Gottes vergleichen? Es gleicht einem Sauerteig, den eine Frau nahm und unter drei Maß Mehl mengte, bis das Ganze durchsäuert war" (Lk 13,20f.). – Aus der Masse des Mehls nimmt die Frau zunächst einen kleinen Teil heraus. Er soll Sauerteig werden. Das aber geschieht durch einen inneren Umformungsprozeß. Christus hat nach diesem Gesetz des Sauerteigs gehandelt. Aus der großen Zahl derer, die ihm folgten, wählte er die 72 Jünger und den noch engeren Kreis der zwölf Apostel aus. Er ging mit ihnen in die Einsamkeit. Er nahm sie in seine persönliche Schule. Er formte sie innerlich um. Dann aber sandte er sie aus, wie ja auch der Sauerteig, wenn der innere Umformungsprozeß vollendet ist, in das Mehl gehört, nicht daneben.

Es ist gewiß nicht unbillig zu fragen, ob die christlichen Eliten der Gegenwart unter dem Gesetz der von innen und außen verpichten Arche oder des Sauerteigs stehen. Sind nicht vielfach die christlichen Eliten so bewahrend geschlossen, daß eine apostolische Kraft kaum von ihnen ausgeht? A. Desqueyrat dürfte nicht ganz unrecht haben, wenn er von der christlichen Elite schreibt, sie sei zwar eine élite authentique, eine echte Elite, die im persönlichen Leben Glaube und Sittlichkeit nicht voneinander trenne, aber sie vermöge es nicht, die Massen zu erobern; sie bilde allzu leicht ein Ghetto; sie schließe sich nicht selten in das Coenaculum ein; statt Salz der Erde werden sie Emigrant[13].

Zum Schluß eine Mahnung: Wenn der Seelsorger auch gut daran tut, das cognosco meas mit jenen Methoden zu vervollständigen, die den modernen gesellschaftlichen Verhältnissen und dem Stand der soziologischen Forschung entsprechen, so darf er doch von diesen neuen Untersuchungen keine Wunder erwarten. In der Seelsorge ist Christi Gnade das Entscheidende. Nichts wäre verfehlter als die Seelsorge zu einer soziologistischen Methode zu verfälschen, d. h. einem soziologistischen Determinismus und einer soziologistisch verbrämten Situationsethik zu verfallen.

13) A. a. O. S. 39f.

DER GESTALTWANDEL DES KATECHETISCHEN PROBLEMS SEIT DER MITTE DES 19. JAHRHUNDERTS

Von Prof. Dr. Franz Xaver Arnold, Tübingen

Die katechetische Situation der jüngsten Zeit ist dadurch charakterisiert, daß sich das katechetische Interesse zusehends von der formalen zur materialen Betrachtungsweise, von der Methodenlehre zum theologischen und religiösen Gehalt der Glaubensunterweisung verlagert. Standen bis vor kurzem die Fragen der Pädagogik, der Didaktik und der Psychologie im Vordergrund, so sieht sich die Katechese nunmehr in erster Linie den Forderungen der sogenannten Verkündigungstheologie gegenübergestellt. Es ist notwendig, sich diesen Vorgang zu vergegenwärtigen[1].

Die vergangene Epoche des katechetischen Denkens seit der Aufklärung um 1800 und wiederum seit dem Einbruch der Neuscholastik in die Katechismen um 1850 war überwiegend bestimmt durch das Interesse für das pädagogisch-didaktische Problem. Die Inhalte sind, so glaubte man, als „ewige Wahrheiten" ohnehin für alle Zeiten die gleichen. Folgerichtig bezieht sich der einzige Punkt, an dem seit Deharbe, also seit der Mitte des 19. Jahrhunderts, der Inhalt der Katechismen bereichert wurde, auf die vatikanische Entscheidung von der Unfehlbarkeit des Papstes. Alles andere, was seit Deharbe bis weit herein ins 20. Jahrhundert über den Katechismus gesagt und geschrieben, gefordert und probiert wurde, bezog sich auf die Form des Katechismus. Unter dem Einfluß der zeitgenössischen Pädagogik ließ man sich zu dem Glauben an die unwiderstehliche Kraft unterrichtlicher Korrektheit und Klarheit verleiten. Von der methodisch-didaktisch richtigen Vermittlung eines gediegenen religiösen Wissens erwartete man die religionspädagogische Wirkung. Ein förmliches Monopol der „Methodenbewegung" aber setzte sich durch, als man seit der Jahrhundertwende von der Anwendung der profanen Didaktik eines Herbart und Ziller auf das religiöse Bildungswerk mehr als nur methodischen Hilfsdienst erwartete. Mehr von der Methode des Unterrichtens als von der kerygmatischen Stoßkraft des Evangeliums erwartete man den katechetischen Erfolg.

So ist es zu erklären, daß das Bemühen um die katechetische Erneuerung durch die langen Jahrzehnte einer tiefgreifenden Glaubenskrise hindurch fast nur im Zeichen der methodischen Besinnung stand. Die

1) Näheres bei F. H. Arnold, Dienst am Glauben, Freiburg 1948.

Erneuerung sollte sich zunächst auf Stil und Sprechweise von Katechismus und Katechese beziehen: die abstrakte Sprechweise der Katechismen des 19. Jahrhunderts sollte einem flüssigen, dem kindlichen Fassungsvermögen mehr angepaßten Stil weichen. Aber auch hinsichtlich des Umfangs des katechetischen Lehrstoffs wurde eine Reform verlangt. Der Lehrstoff sollte an Ausführlichkeit verlieren. Überflüssige Fragen sollten ausgeschieden, der Inhalt auf ein den Bedürfnissen der Katechumenen entsprechendes Maß zurückgeführt werden. Auf diese Weise sollte zugleich das didaktische Ziel erreicht werden, daß jede Katechesestunde eine didaktische Einheit bilde, gut disponiert, mit der bisherigen Belehrung logisch und psychologisch verbunden. Endlich sollte den Erfordernissen der Kinder- und Jugendpsychologie Rechnung getragen werden: Die Unterweisung sollte vom Konkreten zum Abstrakten fortschreiten, von der Sache zum Begriff, nicht umgekehrt. Die trockene Worterklärung und Textanalyse sollte überwunden werden.

Ohne Frage war diese methodische Erneuerung notwendig und segensreich. Dennoch aber legt der Tiefgang und Umfang des Methodenstreits die ernste Frage nahe, ob hier nicht doch zuviel von der Methode menschlichen Unterrichtens, aber zuwenig von der Stoßkraft des göttlichen Inhalts der Frohbotschaft erwartet wurde.

Tatsächlich hat sich die Beschränkung auf die Fragen der Methode für die Dauer als durchaus unzureichend erwiesen. Es kam fast zwangsläufig zur Krisis der Methodenbewegung.

Immer drängender wurde und wird die Frage: Hat denn die Methode den Inhalt und nicht umgekehrt der Inhalt die Methode zu bestimmen? Dieser für alles Weitere grundlegende Gedanke, der mehr oder weniger deutlich schon bei Johann Michael Sailer und bei Johann Baptist Hirscher sich findet, konnte nicht für immer übersehen werden. Je größer das Mißverhältnis zwischen der ungeheuren katechetischen Mühe und dem religionspädagogischen Erfolg war, desto mehr wurde das Vertrauen in das Monopol der Methodenbewegung erschüttert. Es wurde mehr und mehr erkannt, daß die Katechese sich nicht erschöpfen kann in der unterrichtlichen Popularisierung der Schultheologie, also in deren didaktischer Anpassung an das kindliche Fassungsvermögen. Nicht nur von der Natur und den Bedürfnissen der Katechumenen her, sondern auch und vor allem vom Inhalt des Evangeliums her muß, so wurde eingesehen, die katechetische Frage bewältigt werden.

Ja selbst die methodischen Erfordernisse können nur dann befriedigt werden, wenn die Frage zuerst und zugleich von der theologischen Seite her betrachtet und beantwortet wird. Wenn z. B. immer wieder eine kinder- und volkstümliche Sprechweise gefordert wird, so kann diese

offenbar nicht nur durch stilistische Vereinfachung und Anpassung der Schultheologie an die Fassungskraft des Kindes erreicht werden. Vielmehr muß die auf dem Weg der Textanalyse und der Verbalexegese voranschreitende begrifflich-spekulative Darstellung des Lehrguts ersetzt werden durch den biblisch-genetischen Aufriß der christlichen Botschaft im Anschluß an die Heilsökonomie. Die einzelnen Lehrstücke müssen in der Katechese im Zusammenhang der Heilsordnung zur Darstellung kommen.

Es kann z. B. nicht gelingen, das Trinitätsgeheimnis dem Anfänger vom Begrifflichen her katechetisch zu erklären, etwa in dem Sinne, wie das zeitenweise in der ersten Kinderkatechese üblich war, wenn der Katechet den Kleinen den Satz nahezubringen sucht: „In Gott sind drei Personen: Vater, Sohn und Geist, und diese drei sind eins." Was kann sich ein Kind unter dem Begriff „Person" vorstellen? Vielleicht ist ihm dieser Begriff bisher nur in einem abwertenden Sinn begegnet: eine „merkwürdige" Person, eine „schlechte" Person. Und nun soll Gott eine Person sein, und dies gar noch dreimal? Hatte das Kind bisher gelernt $3 \times 1 = 3$, so sollte es nun sich mit dem Gedanken vertraut machen, daß diese drei eins sind. Was soll solche Katechese vor Kindern?

Wäre es nicht richtiger und religiös fruchtbarer, das Trinitätsgeheimnis von der Heilsgeschichte her zu erschließen? Die drei Personen dem Kind so zu zeigen, wie sie in der Bibel stehen, d. h. nichts in ihrem „An sich", sondern in ihrem Tun, in ihrem Handeln in der Geschichte unseres Heils? In diesem Sinn geht der neue Katechismus in seiner Gotteslehre von den Werken Gottes in der Geschichte aus und von den Offenbarungen Christi über den Vater. Es empfiehlt sich also, etwa zu sagen: „Gott ist unser Vater. Der Vater hat alles, auch uns Menschen erschaffen. Er hat uns seinen Sohn gesandt, damit er uns rette und erlöse. Der Sohn aber hat uns nach seiner Heimkehr zum Vater den Heiligen Geist gesandt..." Ist es nicht durchweg geboten, bei allen Lehrpunkten nicht mit Begriffstheologie, sondern mit der Heilsgeschichte zu beginnen, wie das der große Katechetiker des Altertums, der hl. Augustinus, in seiner Schrift „De catechizandis rudibus", d. h. „Über den Erstunterricht", so eindringlich empfiehlt? Ergäbe sich auf diese Weise nicht von selbst auch eine katechetische Sprechweise, die wahrhaft kinder- und volkstümlich ist, nämlich die Sprechweise der Heiligen Schrift?

Aus solcher Überlegung heraus hat bereits der große schwäbische Katechet Gustav Mey, ein Schüler Hirschers, im Jahre 1871 gefordert: Nicht die Katechismus-Rubriken bilden die Grundlage und den Träger des katechetischen Lehrgangs, die katechetische Leitidee ist vielmehr aus der Heilsgeschichte zu entnehmen. „Ach, wir Theologen" – so schreibt Mey –, „an unsere abstrakten Formeln gewöhnt, denken und leben in diesen

und vergessen den Prozeß, in dem alle und so auch die geistigen Erkenntnisse sich bilden in den jungen Seelen. Wir fangen daher den Religionsunterricht statt mit Anschauungen aus der Geschichte mit abstrakten Wörtern und Sätzen an. Und wenn die Kinder diese herzusagen wissen, bilden wir uns ein, sie haben was gelernt und sie seien in der Religion unterrichtet. Dennoch ist gewiß, daß sie bei den auswendig gelernten Lehrsätzen nichts denken können. Möchten doch die Katecheten sich selbst erforschen und erkennen, wie wenig sie selbst oft bei ihren dogmatischen Formeln denken, und doch sind sie jahrelang auf theologischen Lehrbänken gesessen und haben seitdem jahrelang die dort gelernten Sätze gesprochen, gelesen und gelehrt. Aber Kinder sollen diese Sätze fassen und, wenn sie dieselben aufsagen können, etwas dabei denken oder durch sie in der Religion etwas gelernt haben? – Wo in aller Welt", fragt Mey, „darf man die von Gott gesetzte Ordnung, zu Kenntnissen zu gelangen, umkehren und statt mit Anschauungen mit abstrakten Lehrsätzen beginnen?" Mit anderen Worten: nicht von der stilistischen Vereinfachung der spekulativen Theologie, sondern von der Rückkehr zu „der von Gott gesetzten Ordnung" der Heilsgeschichte und Sprechweise der Bibel erwartet Mey eine kindertümliche Unterweisung und katechetische Sprechweise.

Ebenso kann die aus methodischen Gründen immer wieder geforderte Beschränkung des Umfangs des katechetischen Stoffes nicht dadurch erreicht werden, daß das „schwierigere" Lehrgut, wozu vor allem die „Geheimnislehren" des Christentums gehören, ausgeschieden und die „leichteren" Gegenstände, etwa das Zeit- und Volksgeschichtliche und der moralische Gehalt der Offenbarung, bevorzugt würden. Vielmehr muß umgekehrt die Auswahl von den Wesenslehren des Christentums ausgehen, die Zentrallehren müssen berücksichtigt werden, die den Geist der Religion Jesu erschließen. Die Ordnung und Reihenfolge aber, in der diese Wesenslehren geboten werden müssen, hat nicht der rubrizierende Verstand, sondern die Ordnung der Heilsgeschichte zu bestimmen. Nur so kann über die geschichtliche Faktizität hinaus die Heilsbedeutung der einzelnen Heilstatsachen und -wahrheiten sichtbar werden.

Am wenigsten läßt sich endlich das Ziel des Religionsunterrichts vom Methodischen her erreichen. Das Ziel ist ja nicht abstrakte Wissensvermittlung, sondern eine Glaubenseinsicht, die den Wertgehalt, oder wie Augustinus sagt, die „appetibilitas" der Religion erfaßt und den Menschen zur christlichen Persönlichkeit erhebt. Zur Erreichung dieses Zieles genügt die methodische Anpassung an die Fassungskraft des Kindes bei weitem nicht. Gewiß, diese Anpassung ist unentbehrlich. Allein das Ziel des Religionsunterrichts, der in der Liebe tätige Glaube, kann nicht die Frucht menschlichen Unterrichtens und korrekter Methode sein. Dazu

bedarf es der ganzen Stoßkraft des schöpferischen Gotteswortes mit der ganzen Fülle seines göttlichen Inhalts. Es bedarf der lebendigen Begegnung des Menschen mit seinem Gott.

Von der Methode ist nicht mehr zu erwarten, als eine freilich unentbehrliche, aber doch nur werkzeugliche Dienstleistung. Nicht dieser unser schlichter Dienst aber, sondern die Frohe Botschaft von „Gott – in Christus – dem Heil der sündigen Welt" selbst erweist sich als das „Wort des Heiles", der „Gnade" und des „Lebens".

So haben denn die Erfahrungen der letzten hundert Jahre und speziell die Versuche, das katechetische Anliegen ganz oder vorwiegend vom Methodischen her zu bewältigen, immer deutlicher zu der Einsicht geführt, daß selbst die Erfordernisse der Methodik letztlich nur vom Theologischen, vom Inhalt der Frohbotschaft her befriedigt werden können. Es ist daher nicht zu verwundern, daß das Ende einer Epoche, die im Enthusiasmus für die Methode begonnen hat, widerhallt vom Ruf nach der inhaltlichen, theologischen, materialkerygmatischen Erneuerung und Vertiefung der Katechese (Innsbrucker Schule) und daß der Ruf nach einer Theologie der Verkündigung gerade von jenem Orden ausging, der hundert Jahre zuvor die an der Heilsgeschichte orientierte kerygmatische Leitidee eines Hirscher glaubte zurückdrängen zu sollen. Heute wissen wir:

Nicht die Methode hat den Inhalt, sondern der Inhalt hat die Methode zu bestimmen.

Nun ist aber der Inhalt der Verkündigung die Frohbotschaft von den Großtaten Gottes in der Heilsgeschichte zum Zweck unserer Erlösung. Folgerichtig führt der Weg wesensgemäßer Unterweisung offenbar von der Geschichte zur Lehre und zum Begriff, nicht aber umgekehrt, vom Begriff bzw. von der Lehre zur Geschichte.

Damit aber ist die katechetisch eminent wichtige Frage nach dem Verhältnis zwischen Biblischer Geschichte und systematischem Katechismus aufgerollt. Es ist im Grunde fast dieselbe Frage, die Hirscher im Auge hatte mit seiner Antithese „Evangelium und Scholastik". Das ist der Punkt, der in der Mitte der heutigen katechetischen Bestrebungen steht. Der seit dem 18. Jahrhundert eingebürgerte Parallelismus einer doppelten katechetischen Unterweisung, das Nebeneinander oder Nacheinander von Biblischer Geschichte und systematischem Katechismus, befriedigt nicht und soll überwunden werden.

Dieser Parallelismus wird weder dem inneren Zusammenhang zwischen Heilsgeschichte und Heilslehre noch dem katechetischen Prinzip der pädagogischen Konzentration gerecht. Jener Parallelismus mochte noch tragbar sein zu einer Zeit, da fast der gesamte, auch der profane Unterricht (Lesen und Schreiben) in der Elementarschule sich an die Religions-

bücher anschloß. Unter den heutigen Verhältnissen aber stellt die parallele und sukzessive, nicht aufeinander abgestimmte Verwendung der systematischen und der historischen Belehrung, also das Nebeneinander und Nacheinander von Biblischer Geschichte und Katechismus, die Frucht jeder der beiden Methoden geradezu in Frage. Heute, da wir in wenigen Stunden in die Heilslehre einführen müssen, empfiehlt sich weder die parallele noch die sukzessive, sondern die konzentrische Verwendung der systematischen und der heilsgeschichtlichen Methode. Der Anschluß an die Heilsgeschichte empfiehlt sich um so mehr, da die Atmosphäre der Öffentlichkeit und weithin auch der Schule nicht mehr christlich, sondern säkularisiert ist. Angesichts dieser religionspädagogischen Situation kommt der angedeuteten katechetischen Neuorientierung, nämlich der möglichst engen Verbindung von Biblischer Geschichte und systematischem Katechismus, erhöhte Bedeutung zu. Das beweist sowohl der Blick auf die Erfahrung des christlichen Altertums wie auf die der neuzeitlichen Missionsarbeit.

Es ist daher zu begrüßen, daß sich die konzentrische Verwendung der beiden seit Jahrhunderten nebeneinander oder nacheinander befolgten Methoden in den letzten zehn Jahren allenthalben durchgesetzt hat. Auffallenderweise trifft das für so ziemlich alle Kulturländer zu, und zwar in einer Zeit, als die Verbindung zwischen den Völkern durch den Krieg fast ganz unterbrochen war. Ein Land nach dem anderen hat – unabhängig von dem anderen – den herkömmlichen Fragen- bzw. Definitionskatechismus verlassen und der „Bibel-Katechese", d. h. die Verbindung der historischen mit der systematischen Methode, den Vorzug gegeben. Nicht mehr die Analyse autoritativer Texte soll den Gang der Katechese bestimmen, sondern ein ganzer Lehrvortrag, ein „Lehrstück" soll geboten werden. Und zwar ist dabei von der Bibel auszugehen. In wörtlichem oder sachlichem Anschluß an eine Schriftperikope soll das Offenbarungsgut zunächst so dargestellt werden, wie es sich in der Bibel findet. Aus der Geschichte soll dann der Lehrgehalt erarbeitet und als Lehr- und Lernwissen systematisch geboten werden. Schließlich folgt die Anwendung auf das Leben. Auf diese Weise sollen Bibel und Katechismus, Geschichte und Lehre, Liturgie und Leben organisch verbunden werden. Das Ergebnis dieser Entwicklung ist der sogenannte „Lehrstück"-Katechismus. Hinter dieser scheinbar formalen Umstellung steht in Wahrheit jenes material-kerygmatische Anliegen, das uns bei Sailer und Hirscher und nun bei J. A. Jungmann u. a. begegnet: die kerygmatische Konzentration aller Lehrstücke um Christus als die Mitte.

Es ist kein Zufall, daß der erste Ansatz zum „Lehrstück" dieser Art sich bei einem Schüler des Tübinger Pastoraltheologen Hirscher findet, bei dem bereits erwähnten schwäbischen Katecheten Gustav Mey in seinem Katechismus für die Kleinen. Weiterentwickelt wurde die Lehrstück-

Methode dann durch den Münchner Katechismus von Heinrich Stieglitz 1916. Nicht mehr eine Katechismusfrage nach der anderen sollte auf dem Weg der Textanalyse behandelt, sondern vielmehr ein ganzer Lehrvortrag, ein „Lehrstück" sollte geboten werden. Und zwar ist dabei – das war der entscheidende Gedanke – von der Bibel, also von der historischen Methode auszugehen. Aus der Geschichte sollte der Lehrgehalt erarbeitet und in das Lehrstück selbst eine der Eigenart des Kindes und dem Wesen der Sache entsprechende Fassung des Lehrgehalts eingefügt werden. Am Schluß des Lehrstücks sollten die Fragen- und Antwortsätze stehen. Zur selbständigen Herausstellung der letzteren in einem eigenen Textteil konnte sich Stieglitz noch nicht entschließen.

Dieser Schritt blieb dem Wiener Katecheten Wilhelm Pichler vorbehalten. In seinem kleinen „Religionsbüchlein" geht er bei jedem Lehrstück von einer biblischen Geschichte aus. Diese wird im zweiten Teil erklärt und im dritten Teil auf das Leben angewandt. So waren hier die historische und die systematische Methode verbunden und zugleich die Anwendung auf das Leben gesichert: zunächst freilich nur für die Unterstufe.

Für den Katechismus der Oberstufe wurden diese Grundsätze erstmals nutzbar gemacht im Einheitskatechismus der Diözesen der französischen Schweiz 1933. Einen gewissen Abschluß fand die Methode Stieglitz-Eichler dann 1941 in dem französischen Katechismus von Quinet und Boyer. Jedes Lehrstück beginnt hier mit einem Abschnitt aus dem Evangelium. Es folgt ein Bild, dann die Lehrfragen. Diese geben den Lehrgehalt der Perikope in systematischer Fassung wieder. Den Schluß bildet ein Abschnitt „Für mein Leben", ein „Gebet" und ein Hinweis auf die „Liturgie". Das ganze Lehrstück klingt aus in ein „Wort Gottes", das den Gesamteindruck des Vortrags festhält.

Man sieht: In diesem Katechismus sind die Schranken zwischen Katechismus und Liturgie, zwischen Katechismus und christlichem Leben niedergelegt. Geschichte, Lehre, Liturgie und Leben sind verbunden. Ohne Frage ein großer Fortschritt, was dieses „Lehrstück" darstellt. Es hat innerhalb und außerhalb Europas denn auch überall Anklang gefunden. Der französische Katechismusentwurf begnügt sich indes damit, nur die einzelnen Katechismusfragen nach dem neuen Lehrstück-Schema umzubauen: der Gesamtaufbau des Katechismus blieb unverändert. Dieser Aufbau aber ist nicht von der Heilsgeschichte, sondern von der systematischen Theologie, ja von der Aufklärung her bestimmt. Er steht im Gegensatz selbst zu dem scheinbar, allerdings nur scheinbar ganz systematisch gebauten Catechismus Romanus. Eine sehr bedeutsame Vertiefung aber erfährt das neue Verfahren in dem nun erschienenen Katechismus des Deutschen Katechetenvereins insofern, als hier nicht bloß die einzelnen Katechismusteile, sondern der Gesamt-

aufriß des Katechismus von der Heilsgeschichte her neu gebaut sind. Der anthropozentrische Leitgedanke und Aufbau, der dem neuzeitlichen Katechismus seit der Aufklärung anhaftet, ist abgelöst durch die ausgesprochen heilsgeschichtliche Leitidee der Frohbotschaft vom „Reiche Gottes", die aus dem Mund der Kirche durch die Jahrhunderte schallt und im Apostolischen Symbolum ihren kürzesten Niederschlag gefunden hat. Die Idee des „Reiches Gottes" bildet den Leitgedanken, das Apostolische Symbolum aber das Grundschema dieses bewußt auf die Unterscheidung des Christlichen zielenden Katechismus.

Nun wurde gesagt, dieses Verfahren sei nicht zu vereinbaren mit der katechetischen Tradition der Kirche. Allein die Tradition, die hier verlassen wird, ist in Wahrheit die von der Aufklärung herkommende anthropozentrische Tradition[2]. Die große katechetische Traditionslinie aber, die vom Neuen Testament über Cyrill von Jerusalem und Augustin zu Canisius und zum Römischen Katechismus des Trienter Konzils führt, steht nicht im Gegensatz, sondern im Einklang mit den neuesten katechetischen Bestrebungen.

2) Vgl. F. X. Arnold, Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge, Freiburg 1949.

LITURGIE ZWISCHEN BEWAHRUNG UND BEWEGUNG

Von Prof. Dr. Josef A. Jungmann S. J., Innsbruck

Alte Bauwerke haben, seitdem historische Studien in Ehren stehen, immer ihre Schätzung gefunden. Während die letzten Bewohner sich notdürftig in ihnen zurechtzufinden suchen, haben Denkmalämter ihren Schutz übernommen und sorgen dafür, daß kein Stein von der Stelle gerückt, keine Umrißlinie verbogen wird – damit sie als Zeugen einer längst vergangenen Zeit zu uns sprechen und etwas von ihrem hohen Geist auf uns ausstrahlen können.

Auch der kirchlichen Liturgie ist im Laufe des vergangenen Jahrhunderts mehr und mehr eine solche Schätzung zuteil geworden. Nach den nüchternen Jahrzehnten der Aufklärung, die mit rauher Hand versucht hatte, auch die Formen des Gottesdienstes nach ihren Gesichtspunkten der Vernünftigkeit und Nützlichkeit umzugestalten, hat nicht nur ein Viollet-le-Duc sich mit neuer Hingebung den gotischen Kathedralen des Mittelalters zugewandt und ein Bauen, getreu nach den Vorbildern jener Zeit, in die Wege geleitet. Damals hat auch Prosper Guéranger seinen Kampf gegen alle wirklichen und vermeintlichen Einstellungen der römischen Liturgie in Frankreich eröffnet und in Solesmes einen Mittelpunkt strengster Pflege dieser Liturgie und vor allem des reinen gregorianischen Chorals begründet. Damals begannen die Pilgerfahrten zu den alten und zu den neuerstandenen Abteien. Dichter und Künstler fingen an zu schildern, was sie als Gottsucher in den helldunklen Hallen der Klosterkirchen mit staunenden Sinnen gehört und gesehen hatten.

Ein Karl Joris Huysmans folgt bei den Trappisten zu Igny jeder Bewegung des Liturgen und jeder Wendung der Melodie, und mit der Kunst des feinnervigen Ästheten gibt er die Eindrücke wieder, die er mit dürstender Seele in sich aufgenommen hat: Er sieht die letzte Silbe der Psalmverse das eine Mal zur Erde fallen und wie einen Wassertropfen sich zerteilen, das andere Mal scheint sie sich ihm „durch eine gewaltsame Anstrengung emporzuheben und in den Angstschrei einer vom Leib geschiedenen Seele zu verwandeln, welche nackt und in Tränen aufgelöst sich niederbeugt vor der Göttlichen Majestät". Ein andermal fühlt er sich „emporgetragen auf den Wolken der Töne, die von Kinderstimmen gleich leuchtenden Blitzen erhellt und vom Donner der Orgel erschüttert werden" („En route", 1895).

Um dieselbe Zeit kehrt Johannes Jörgensen bei den Mönchen von Beuron ein; was er dort erlebt hat, hat er in den zartgestimmten Kapiteln seines „Beuron" niedergelegt, das, in einer Jugendzeitschrift nachgedruckt, für manchen von uns am Beginn des Jahrhunderts ein erster, erregender Weckruf wurde, auf die verborgenen Herrlichkeiten der Liturgie zu achten. Liturgie erschien uns als ein Wunderwerk, voll unerschlossener Geheimnisse, als ein Heiligtum, irgendwelcher Frühzeit des Christentums entstammend, so unantastbar und so unveränderlich wie das Wort Gottes selbst.

Eine solche Auffassung der Liturgie war vor einem halben Jahrhundert noch die maßgebende. Es war sozusagen die Zeit der liturgischen Denkmalpflege. Liturgie war das kostbare Gefäß für einen noch kostbareren Inhalt, vor allem für die Gnadenschätze der Sakramente, die der Kirche von ihrem göttlichen Stifter anvertraut waren, war heiliges Erbe, an dem nicht gerüttelt werden durfte. Und tatsächlich war nicht nur seit Menschengedenken, sondern seit Jahrhunderten an der Liturgie nichts mehr geändert worden, abgesehen von den neuen Festtagen, die sich aber auf das genaueste an das alte Schema zu halten hatten.

Zugleich war Liturgie nicht nur Vorrecht des Klerus, sondern auch dessen vorbehaltener Bereich. Er hatte das heilige Werk getreu nach der Vorschrift der Rubriken zu vollziehen in all seiner geheimnisvollen Rätselhaftigkeit und strengen Würde, während das gläubige Volk in ehrfürchtigem Abstand dem heiligen Geschehen beiwohnte und, etwa an Hand eines Gebetbuches, seiner persönlichen Andacht pflegte. Wohl hatten sich auch Formen gemeinsamer Andacht in der Volkssprache durchgesetzt: Man betete in der Kirche den Rosenkranz und den Kreuzweg; man sang Krippenlieder und feierte die Auferstehung. Manche Diözesen, wie diejenigen den Rhein entlang, hatten in ihren Gebet- und Gesangbüchern sogar einen reichen Vorrat solcher Formen, besonders für sonn- und festtägliche Abendandachten. Aber diese hatten mit Liturgie nichts zu tun; sie galten als eine exoterische Zone, die streng geschieden war vom esoterischen Bereich, vom heiligen Tempelbezirk der Liturgie. Und wo Formen dieser äußeren Zone einmal in eine zu enge Berührung mit der geheiligten Welt der Liturgie gerieten, wurden sie sofort mit dem Urteil „unliturgisch" hinausgewiesen. Was nicht lateinisch war und nicht von altüberlieferten Rubriken geregelt wurde, konnte nicht liturgisch sein.

Liturgie war einigermaßen in Gefahr, Gegenstand rubrizistischer Denkmalpflege und ästhetisches Schaustück zu werden. Geschichtliche Betrachtung der Liturgie schien Sache der Archäologen zu sein. Es ist nicht Zufall – und es ist in seiner Weise auch wieder begründet – daß das große einschlägige Lexikon, das 1907 von Cabrol und Leclercq begonnen und vor kurzem (1953) mit dem 15. (Doppel-) Band abgeschlossen wurde,

Liturgie und christliche Archäologie zusammenfaßt: Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie. Und ähnlich wie in der Wissenschaft, so kann es wohl auch in der Lebenswirklichkeit geschehen, und zwar auch heute noch, daß nämlich Liturgie nur archäologisch gesehen wird; daß etwa jemand, der, mit kirchlichem Leben weniger vertraut, in die Lage kommt, einmal einem Pontifikalamt beizuwohnen, gefesselt wird von dem streng geregelten Ineinandergreifen der Bewegungen, vom und daß er das Ganze wie ein Kunstwerk aus alter Zeit empfindet; „Uralte Kultur", mit dieser zweifelhaften Anerkennung verläßt man dann das Gotteshaus.

Dabei ist es durchaus notwendig, in der Liturgie das Gesetz der Beharrung zu beachten und anzuerkennen. Und dies nicht nur aus psychologischen Gründen, aus Rücksicht etwa auf diejenigen Gläubigen, die nur bereit sind, das Altgewohnte mitzuvollziehen oder gelten zu lassen. Liturgie ist aus ihrem Wesen heraus konservativ. Der Mensch ist in einem beständigen Wandel begriffen, aber Gott ändert sich nicht, und auch seine Offenbarung, die in der Kirche niedergelegt ist, und die Heilsordnung, die in Christus gegeben ist, bleibt dieselbe. Gebet und Gottesdienst aber sind ein beständiges Einmünden und Heimfinden der unruhig schwankenden Menschenseele in die Ruhe Gottes.

Auch sind die Formen, die einmal zur Verherrlichung Gottes festgelegt sind, dadurch schon irgendwie geheiligt. Sie sind Gott geweiht wie eine Weihegabe, die man nicht mehr aus dem Heiligtum wegnehmen darf; das religiöse Gemüt sträubt sich dagegen, daß liturgische Formen ohne schwerwiegenden Grund geändert werden.

Und doch muß auch die Liturgie wie jeder lebendige Organismus sich fort und fort an vorgegebene Lebensbedingungen anpassen. Das wird in der Regel in lautlosem Wachstum geschehen; aber es wird auch Perioden beinahe völligen Stillstandes und Perioden stürmischen Vorandrängens geben. Unter den Tausenden von Handschriften liturgischer Bücher, die uns aus dem Mittelalter erhalten sind, gibt es kaum zwei, die vollkommen miteinander übereinstimmen. Jedes neue Sakramentar, jeder neue Liber ordinum enthält bei aller grundsätzlichen Treue zur Überlieferung Weiterbildungen, wie sie lokaler Brauch und gewandelter Formensinn zu verlangen schienen.

Als dieses Wachstum gegen Ende des Mittelalters in ein ungesundes Wuchern übergegangen war, gebot schließlich das Konzil von Trient, und in seinem Sinne Pius V., der Heilige, ein energisches Halt. Mit der Herausgabe des Römischen Breviers (1568) und des Römischen Missale (1570) durch diesen Papst und mit ihrer verpflichtenden Einführung für die gesamte abendländische Kirche (mit bestimmten Ausnahmen) setzte eine Periode des Stillstandes ein. Denn es war nun festgelegt, daß, wie es in der Einführungsbulle zum Missale hieß, „nie mehr etwas hinzugefügt,

weggenommen oder verändert werden dürfe" (nihil umquam addendum, detrahendum aut immutandum esse), eine Forderung, die wohl nicht für ewige Zeiten gemeint war und die auch so etwas Neues darstellte, die übrigens auch erst jetzt, in der Zeit des Buchdruckes, durchführbar war.

Dreiundeinhalbes Jahrhundert waren unter diesem Gesetz gestanden, als Pius X., wieder ein Heiliger, von Reformen in Missale und Brevier sprach und seine eigenen bedeutsamen Maßnahmen als einen „ersten Schritt" in dieser Richtung bezeichnete. Kein Zweifel, daß nach so langer Ruhepause ein unmerkliches Weiterwachsen nicht mehr genügte; ein Ruck und mehr als ein einziger Ruck erwies sich als unerläßlich. Und zwar nicht nur der dreieinhalb Jahrhunderte wegen, die inzwischen verflossen sind. Mehr als ein Jahrtausend war vergangen, seitdem die römische Liturgie in die Länder des Nordens übernommen worden war, und man hatte sie wohl bewahrt, gehütet, geübt, aber nicht wirklich sich innerlich zu eigen gemacht. Wie die allegorische Deutung der Zeremonien und auch die Art der Weiterbildung der Riten und Gebete zeigt, hatte man nur wenig Einblick gewonnen in den Sinn der überlieferten Formen und nur wenig Verständnis für ihre nüchtern-sachliche Art, ja selbst für ihren religiös-theologischen Hintergrund. Die religiöse Denkweise der Väter und diejenige, die aus einem Amalar von Metz oder aus einem Bernhard von Clairvaux spricht, sind bei aller Gemeinsamkeit des Glaubens zwei verschiedene Welten.

Hier hat sich seit dem vorigen Jahrhundert ein bedeutsamer Wandel vollzogen. Die Welt der Väter und damit die geistige Welt, aus der unsere Liturgie stammt, ist uns, dank dem Aufblühen der historischen Theologie und gerade auch der christlichen Archäologie, wieder ganz anders nahegerückt. Das christliche Altertum ist wieder erwacht; eine Flut von Erkenntnissen bietet sich uns dar; die ersten Baupläne der verschiedenen liturgischen Gebilde sind mit wachsender Deutlichkeit ans Licht getreten, und staunend erkennen wir ihre Umrisse noch in den liturgischen Formen der Gegenwart. Sie rufen danach, wieder in ihrem tieferen Sinn verstanden und gewertet zu werden.

Aber auch die religiöse Zeitlage ruft nach Formen des kirchlichen Lebens, wie sie in einer verständnisvollen Mitfeier der Liturgie gegeben sind. Breite Schichten des Volkes sind der Kirche entfremdet, andere sind vom Zweifel bedroht und sind in ihren Überlieferungen unsicher geworden. Naiv-frommes Brauchtum ist zerfressen von der scharfen Luft des naturwissenschaftlichen und technischen Zeitalters; nur was Substanz ist, hält noch stand. Solcher Art ist die Liturgie, die das wesentliche Beten darstellt, das die Kirche mit ihrem Herrn zusammen Gott darbringt. Andererseits ist der Stand der Volksbildung so, daß die Masse der Gläubigen, soferne sie zu religiösem Mitleben bereit ist, sich nicht mehr begnügen will und kann mit billigen Deutungen oder mit dem frommen

Ahnen eines aus ehrfurchtvoller Ferne verehrten Geheimnisses, auch nicht mehr mit Ersatzformen und mit kleinen Anbauten an der Peripherie des Heiligtums. Das Denken der Zeit ist sachlich geworden wie ihre Bauweise.

So haben schon gegen Ende des letzten Jahrhunderts Bemühungen eingesetzt, die Liturgie dem Volke zu erschließen; das „Meßbuch der Kirche" von Schott mit seiner Übersetzung der liturgischen Texte und seinen ebenso lichtvollen wie knappen Erklärungen ist in Hunderttausenden von Exemplaren ins Volk hinausgegeben. Auf eine erste Phase des Mitlesens der liturgischen Texte ist bald eine zweite gefolgt, die nach dem Mitsprechen und dem Mittun verlangte. Es ist die Zeit der Gemeinschaftsmesse, die sich als „Betsingmesse" auch in den Pfarreien am Sonntag steigender Beliebtheit erfreut. Das „Wir" der Liturgie ist lebendig geworden; der Abstand von Altar und Volk ist kleiner geworden – nicht selten auch in der äußeren Gestaltung des Kirchenraumes. Die Gläubigen beginnen etwas zu fühlen vom heiligen Priestertum, das ihnen der erste Papst zugesprochen hat, und von ihrer Berufung, im Anschluß an das amtliche Priestertum selber das Opfer darzubringen, von der Papst Pius XII. spricht. Die Entwicklung geht Hand in Hand mit der Erneuerung und Vertiefung des Kirchenbewußtseins, die die letzen Jahrzehnte des kirchlichen Lebens kennzeichnet. Aber schon greift die liturgische Erneuerung weiter; sie ruft nach einer dritten Phase. Die liturgische Erneuerung muß übergehen in eine Erneuerung der Liturgie; schon Pius X. hat sie im Auge gehabt. Die Erstarrung muß gelöst werden; nach Jahrhunderten des beinahe völligen Stillstandes muß der natürliche Lebensprozeß wieder aufgenommen werden, ja muß auch manches nachgeholt werden. Die Liturgie selbst kommt in Bewegung. Nicht zur Freude aller. Ist es nicht, wie wenn in einem uralten Gebäude Mauern zu wanken beginnen? Wie wenn an eine tausendjährige Eiche die Axt gelegt wird?

Zunächst hat sich in unseren Ländern nur das äußere Bild des Gottesdienstes einigermaßen geändert, soweit als es im Rahmen der bestehenden Vorschriften möglich war. Das Volk antwortet dem Priester – wie es im Grund die Rubriken immer vorgesehen haben; es empfängt die Kommunion innerhalb der Messe – wie es von jeher der rechten Ordnung entsprach. Gelegentlich tritt der Priester an den freistehenden Tischaltar mit dem Gesicht gegen das Volk – wie es nach den Rubriken schon immer zulässig war.

Es sind nicht die Schlechtesten, die über solche „Neuerungen" unruhig werden. Kein Geringerer als Paul Claudel hat sich – wenige Wochen vor seinem Tode – zum Wort gemeldet[1]; es klingt wie das Grollen eines alten Löwen, wenn er „mit aller Kraft" gegen die neue Sitte Einspruch

1) P. Claudel, La Messe à l'envers: Figaro littéraire vom 29. Januar 1955.

erhebt, der zufolge der Priester am Altar zum Volk hingewendet „seine Messe ins Leere hinein" spricht, wobei ihm „nur mehr neugierige Zuschauer" gegenüberstehen, anstatt daß ein ehrfürchtig betendes Volk hinter ihm stünde, in dessen Namen er das Opfer darbringt. Aber solche „Neuerungen" sind ja nur der Anfang, sind nur erste Regungen eines neuen Lebenswillens. Pius XII. hat in der Liturgie-Enzyklika von 1947 die Tatsache der Entwicklung der liturgischen Formen und Texte mit Nachdruck hervorgehoben und hat den einschlägigen liturgischen Studien, wie sie besonders in den Klöstern der Benediktiner gepflegt werden[2], hohe Anerkennung gezollt. Unter seiner Regierung sind auch schon beachtliche Eingriffe erfolgt, übrigens nur in Fortsetzung derjenigen, die Pius X. vorgenommen hatte: die neue Übersetzung des Psalteriums, die Ermöglichung der Abendmesse, die Milderung der Nüchternheitsvorschriften vor der Kommunion und vor allem die kühne Erneuerung der Osternacht. Auch der Rahmen für die Verwendung der Volkssprache, die noch unter Pius X. mit dem Begriff der Liturgie unvereinbar schien, ist in der Bestätigung von regionalen Ritualien, vor allem der deutschen Collectio rituum (1950), erheblich erweitert worden.

Zudem wurde unter den Augen Roms in der römischen Zeitschrift „Ephemerides Liturgicae", die schon seit Jahren Anregungen und Beiträge für eine Verbesserung der liturgischen Bücher, zunächst des Breviers und des Martyrologiums, veröffentlicht hatte, 1949 in aller Öffentlichkeit über das Ergebnis einer Umfrage berichtet, die diese Zeitschrift unter führenden Vertretern der liturgischen Wissenschaft und der Seelsorge im Welt- und Ordensklerus veranstaltet hatte, um ihre Ansicht über eine mögliche Reform zu erfahren, die zunächst das Brevier, aber dann die Liturgie überhaupt betreffen würde[3]. Seitdem sind in liturgischen und pastoraltheologischen Zeitschriften, in selbständigen Schriften und nicht zuletzt auf den internationalen liturgischen Studientagungen, die seit 1951 aufeinander folgten, immer wieder mit mehr oder weniger Vorsicht und Zurückhaltung Idealbilder einer kommenden Gestalt der Liturgie oder einzelner Riten entworfen, dunkle Fragen erörtert, historische Beiträge zugunsten dieser oder jener Lösung geliefert worden.

Ein Thema, das dabei einigermaßen im Vordergrund steht, ist die Frage der liturgischen Sprache. Hier schien, wenigstens was die Messe betrifft, eine unüberschreitbare Schranke vorzuliegen in der Entscheidung des Konzils von Trient, das gegen die Reformatoren den Gebrauch des Lateins in Schutz genommen und diejenigen mit dem Bann belegt hatte, „die sagten, man dürfe die Messe nur in der Volkssprache feiern"[4], bis

2) Acta Ap. Sedis 39 (1947) 523 und 529.
3) A. Bugnini, Per una riforma liturgica generale: Ephemerides liturgicae 63 (1949) 166—184.
4) Denzinger n. 956.

Hermann Schmidt in einer Monographie aus den Verhandlungen des Konzils klarstellte, daß das Konzil wohl am Latein festgehalten, aber eine theologische Begründung seiner Entscheidung bewußt vermieden habe, entsprechend der damaligen Zeitlage, in der das Latein immerhin noch die Sprache nicht nur der Gelehrten, sondern auch der Gebildeten war[5].

So konnte Kardinal Lercaro, Erzbischof von Bologna, auf der Internationalen Liturgischen Tagung in Lugano 1954 den Wunsch aussprechen, es möchte dem christlichen Volk, das Pius X. zur Teilnahme am eucharistischen Brot geladen hat, durch den unmittelbaren Gebrauch der Volkssprache seitens des Priesters bei den Lesungen auch eine lebendige und wirksame Teilnahme am Brot des Wortes Gottes erlaubt werden[6]. Schon vorher hatte Rom durch das Schreiben an Kardinal Bertram vom 24. Dezember 1943 für das damalige Deutschland den in vielen Bistümern schon längst eingelebten Brauch des „Deutschen Hochamtes", also die Verbindung deutscher Meßgesänge mit dem lateinischen Amte des Priesters, als zulässig erklärt[7]. Die Diözesangebet- und Gesangbücher haben dafür im Laufe der Zeit einen reichen Vorrat von Liedern ausgebildet, die freilich meist nur eine vorläufige Lösung darstellen können.

Die Frage der liturgischen Sprache im Sinne der Verwendung der lebenden Sprache des Volkes in der Liturgie ist in der letzten Zeit von verschiedener Seite her ernstlich in Bewegung gekommen. Es ist von Interesse, einen Blick zu tun auf die Behandlung der Frage bei den orientalischen Kirchengemeinschaften und auf die Haltung, die Rom hier einnimmt. Eine Veröffentlichung aus jüngster Zeit bietet uns darüber wertvolle Aufschlüsse[8].

Im Bereiche der byzantinischen Liturgie hatte der Patriarch Balsamon (um 1190) den Grundsatz formuliert: Diejenigen, die nicht griechisch verstehen, sollen je in ihrer eigenen Sprache die Liturgie feiern, nur müssen die üblichen Gebete genau aus dem Griechischen übersetzt sein. Nach dem gleichen Prinzip war die byzantinische Liturgie bei den slawischen Völkern schon von jeher auf slawisch gefeiert worden, in dem

5) H. Schmidt S. J., Liturgie et langue vulgaire, Rom 1950.
6) Liturgisches Jahrbuch 3 (1953) 174.
7) Ebd. 108—110. Diese Erklärung wird mit einigen Einschränkungen (auf die Ordinariumsgesänge und auf die Missa cantata ohne Assistenz) bestätigt in dem Schreiben der Ritenkongregation an Kardinal Innitzer vom 1. Juni 1955. In diesem Schreiben heißt es: „Die gegebenen Erlaubnisse sind mit folgenden Einschränkungen zu verstehen: a) ausgeschlossen sind die Pontifikalämter, die gesungenen Konventämter, die gesungenen Messen in Seminarien, Klöstern, Kapiteln und Kollegiaten (sie alle müssen in Latein gesungen werden). b) Auch in den Volkshochämtern muß das Proprium lateinisch gesungen werden, während das Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus und Agnus Dei in deutsch gesungen werden können."
8) C. Korolevskij, Liturgie et langue vivante (Lex orandi 18), Paris 1955, Editions du Cerf.

Dialekt, der davon die Bezeichnung „Kirchenslawisch" erhalten hat und der den verschiedenen slawischen Stämmen auch heute noch irgendwie verständlich ist.

Nach gleichen Prinzipien ist man bei der arabisierten, ehemals griechischen Bevölkerung der Küstenstriche des vorderen Orients, den Melchiten, zum Arabischen und später bei den Rumänen zum Rumänischen als Liturgiesprache übergegangen. Als es mit starken Gruppen der Melchiten seit dem 13. Jahrhundert und mit solchen der Rumänen um 1700 zu Unionsverhandlungen kam, bildete die Liturgiesprache keinen Gegenstand besonderer Erörterung. Ebenso behielten ja die Armenier, die Kopten, die Chaldäer, die Äthiopier auch in der Verbindung mit Rom ihre hergebrachte Liturgiesprache, die allerdings in diesen Fällen nicht mehr eine lebendige Sprache war.

Eine förmliche Approbation durch Rom wurde bis ins 19. Jahrhundert nie in Betracht gezogen. Innerhalb der byzantinischen Liturgie wurde und wird nun auf orthodoxer Seite das liturgische Prinzip des Balsamon auch auf die neuen Völkerschaften angewendet; so geschah es z. B. in letzter Zeit noch hinsichtlich des Chinesischen und des Japanischen. Nun ergab sich ein analoger Fall aber auch bei den mit Rom unierten ungarischen Ukrainern, die dem byzantinischen Ritus angehörten, aber ihre ukrainische Muttersprache längst vergessen hatten. Seit dem 17. Jahrhundert waren darum einzelne liturgische Texte und im Laufe des 19. Jahrhunderts die ganze Liturgie ins Ungarische übersetzt worden. Erst 1896 wurde der Fall vor die Römische Behörde gebracht – in einer Zeit, in der (wie Korolevskiy feststellt) hier weder so wie heute orientalische Studien noch eine liturgische Bewegung noch der genauere Gang der Verhandlungen beim Konzil von Trient bekannt waren. Es wurde also mit einem Verbot der ungarischen Sprache in der Liturgie geantwortet. Eine Reihe von Eingaben führte schließlich dazu, daß statt des Ungarischen 1912 das Griechische als Liturgiesprache vorgeschrieben wurde, also eine tote Sprache, die dem Latein des Abendlandes zu entsprechen schien, die aber dem Klerus der ungarischen Ukrainer ebenso unbekannt war wie das Slawische. Die Verordnung erwies sich als undurchführbar; und so wurde fortan am Stande der Dinge nicht mehr gerüttelt und die ungarische Liturgiesprache stillschweigend geduldet.

Eine ähnliche Frage ergab sich in unserem Jahrhundert für Estland, wo die orthodoxen Christen des byzantinischen Ritus im 19. Jahrhundert vom Kirchenslawischen zur Volkssprache, also zum Estnischen übergegangen waren. In diesem Falle bestätigte Pius XI. 1929 in aller Form auch für den unierten Zweig dieser Christenheit den Gebrauch der lebendigen Volkssprache.

Ein weiterer Fall ergab sich bei den Christen der Malabarküste, die lange den Latinisierungsversuchen der Portugiesen ausgesetzt gewesen

waren, aber im allgemeinen ihre syrische Liturgiesprache beibehielten. Als hier eine Gruppe von jakobitisch gewordenen Christen, die ihre indische Sprache, das Malayalam, auch in der Liturgie gebrauchten, 1930 mit Mar Ivanios (gest. 1953) zur Union zurückkehrten, behielten sie nicht nur ihren Ritus, sondern auch ihre Volkssprache als Liturgiesprache und wurden darin von Rom bestätigt.

Die Liturgiesprache ist aber nur ein Gegenstand, in dem bei einer Erneuerung der Liturgie Änderungen in Betracht kommen, und nicht einmal der schwierigste. Als ich im Sommer 1927 mehrfach Gelegenheit hatte, mich mit dem großen Liturgiker Anton Baumstark zu unterhalten, bemerkte er einmal: „Ich möchte nicht den Tag erleben, an dem die liturgische Bewegung ihr Ziel erreicht"; er meinte damit, in einer freilich anfechtbaren Unterstellung, die restlose Verwendung der Volkssprache und deutete an, daß man dann erst vor der viel schwereren Aufgabe stehe, religiöse Gedankengänge und Sprechweisen, die vor eineinhalb Jahrtausenden festgelegt wurden, den so ganz anders geprägten Menschen unseres Zeitalters mundgerecht zu machen.

Das Problem ist ernst. Die Lösung muß von zwei Seiten her versucht werden: Einmal durch eine gewisse Verdeutlichung und Verlebendigung der liturgischen Formen, andererseits aber auch durch eine Glaubensverkündigung, die dem Geist der Liturgie entgegenkommt.

Die Liturgie muß pastoraler werden. Die steigende Betonung der seelsorglichen Interessen ist schon das bezeichnende Merkmal, das an der liturgischen Bewegung der letzten beiden Jahrzehnte immer deutlicher hervorgetreten ist; diese Betonung läßt nun aber auch Wünsche an die Liturgie selbst immer stärker fühlbar werden. Es handelt sich vor allem um den Gottesdienst der Sonn- und Festtage. Dieser muß so werden, daß er für den katholischen Christen von durchschnittlicher Bildung in seinem wesentlichen Verlauf nicht nur verständlich ist und von ihm äußerlich mitvollzogen werden kann – der Typus jener Christen, die die Messe nur gelangweilt „abstehen", müßte verschwinden –, sondern daß er Einladung und Hilfe wird zu einer wirklichen Anbetung „im Geiste und in der Wahrheit", ja, daß er auch Stütze sein kann für ein frohes Glaubensbewußtsein und für ein christliches Leben im rauhen Alltag.

Darauf zielen ja auch schon die liturgischen Bemühungen im Rahmen der heute gegebenen Möglichkeiten, die nicht gering sind. Sie gehen darauf aus, die Formen der Beteiligung des Volkes, die in den liturgischen Regelungen seit dem Mittelalter fast ganz vernachlässigt waren, darum aber auch Spielraum für eine solche Neuordnung lassen, neu zu gestalten und zu beleben. Hier ist bekanntlich schon Bedeutendes geschehen. Das Volk ist dort, wo die Seelsorge mit der Zeit Schritt gehalten hat, nicht mehr stummer Zuschauer im Gottesdienst. Der kirchliche Volksgesang

hat einen gewaltigen Auftrieb erhalten. Man ist sich dessen bewußt geworden, daß er einen echten Bestandteil des kirchlichen Gottesdienstes darstellt und daß ihm darum nach Text und Melodie eine größere Nähe zur Liturgie gebührt, als im Großteil der herkömmlichen Kirchenlieder gegeben ist.

Die Entwicklung hat bereits zu einer gewissen Beunruhigung in den Kreisen der Kirchenmusik geführt, von der es mehr und mehr sichtbar wird, daß sie in den Jahrhunderten ihres ruhmreichen Aufstieges einen Boden bebaut hat, den das christliche Volk wenigstens zum Teil wieder selbst zu bebauen berufen erscheint. Es braucht kein voller Rückzug aus einem mühsam aufgebauten Kolonialreich zu sein, wohl aber wird ein geordnetes Nebeneinander von Volksgesang und Kirchenmusik gefunden werden müssen.

Aber nicht nur auf der Seite des Volkes, auch auf der Seite des Altars, in der Liturgie im engeren Sinn, sind Maßnahmen nötig; an Vorschlägen, die sowohl dem Geiste der Tradition wie den Interessen der Seelsorge gerecht zu werden versuchen, fehlt es nicht[9].

Sie gehen dahin, daß das Bild der Messe, wie sie der Priester feiert, durchsichtiger werden müßte; manches Beiwerk darf zurücktreten oder verschwinden – in diesem Sinne hat die Messe der erneuerten Ostervigil am Anfang und am Ende bereits Abstriche erhalten, und im gleichen Sinne ist durch das Dekret vom 23. März 1955 für die Sonntagsmesse die Vielzahl der Orationen beschränkt worden.

Die Gliederung der Messe darf deutlicher werden, und zwar sowohl in ihren Hauptteilen, die sich klarer voneinander abheben sollten: Vormesse, Gabenbereitung, Hochgebet, Kommunion, wie auch in Einzelheiten, z. B. durch Vorverlegung der symbolischen Händewaschung an den Anfang des Offertoriums. Die Lesungen aus der Heiligen Schrift sollten, vielleicht durch Einführung eines mehrjährigen Zyklus, bereichert werden. Das volkstümliche und volksnahe Element der Fürbitten, für das am Ende des vorigen Jahrhunderts durch die Einführung der Gebete nach der Messe eine unorganische Ersatzform geschaffen wurde, müßte durch eine Erneuerung des Gebetes der Gläubigen nach dem Lesegottesdienst wieder voll zur Geltung kommen. Die Präfation der Sonntagsmesse sollte wieder österlichen Klang erhalten, und auch die Danksagung nach der Kommunion könnte mit Rücksicht auf die Kommunion des Volkes neu gestaltet werden.

Was das Kirchenjahr betrifft, so hat die Reform in einem entscheidenden Punkt ja bereits eingesetzt; es ist selbstverständlich, daß die Erneuerung der Osternacht in einer Neuordnung der gesamten Liturgie der Kar-

9) Sie sind im wesentlichen niedergelegt im Liturgischen Jahrbuch (seit 1951) und in den Zeitschriften „La Maison-Dieu" (Editions du Cerf) und „Questions liturgiques et paroissiales" (Mont-César).

woche weitergeführt werden muß[10]. Das Dekret vom 23. März 1955 führt die Linie, die schon Pius X. eingeschlagen hat, fort, indem das Offizium der Quadragesima eine neue Betonung erhält gegenüber den einfallenden Heiligenfesten, und indem u. a. die Oktav des Immaculatafestes nicht mehr den Advent und die des Josefsfestes nicht mehr die österliche Zeit durchbricht.

Bezeichnend und verheißungsvoll sind die Entwicklungen auf dem Gebiete des Stundengebetes. Während, wie eben erwähnt, in vorsichtigen Versuchen eine Reform des Breviers der Kleriker sich anbahnt, sind in den letzten Jahren wie mit einem Male in den verschiedenen Ländern Laienbreviere hervorgetreten[11], in denen zunächst religiöse Gemeinschaften ihre tägliche Andacht mit mäßigem Zeitaufwand in der Volkssprache und doch im Anschluß an das überlieferte Offizium pflegen können, anstatt sich auf das immer gleiche kleine Marienoffizium oder auf andere sekundäre Gebetsformen beschränken zu müssen.

Andererseits beginnen sich in den Diözesangebet- und Gesangbüchern auch bei den verschiedenen Abendandachten im Laufe des kirchlichen Jahres die Strukturgesetze liturgischen Betens durchzusetzen: der Ausgang von einer biblischen Lesung, das Wechselgebet in seinen verschiedenen Formen, der Abschluß in einer eigentlichen Oration. Der merkwürdig große Kontrast, der durch Jahrhunderte zwischen einer Volksandacht und einer liturgischen Vesper bestand, zwischen Gebilden, die im Grunde doch beide aus dem gleichen Wesen der kirchlichen Gemeinschaft hervorgehen, ist gemildert worden. Kirchliche Liturgie und Gebet der in der Kirche versammelten Gemeinde rücken wieder enger zusammen, so wie ja auch Kirche und Volk wieder enger zusammenrücken. Doch bis solche Entwicklungen, deren Ansatz wir heute zu erkennen glauben, bis zu einem gewissen Grade durchgedrungen sind, werden noch viele Jahre vergehen müssen, selbst wenn Gott seiner Kirche ruhige Zeiten und gedeihlichen Fortgang schenkt.

Auch liturgische Formen können nicht schlechthin von oben gemacht werden, bei aller letztlichen Verfügungsgewalt des Apostolischen Stuhles, wie sie in can. 1257 ausdrücklich festgelegt ist. Auch die liturgische Wissenschaft kann solche Reformen wohl vorbereiten helfen, kann Vorschläge entwickeln und sie aus Geschichte und Theologie begründen, sie

10) Vgl. die Ausführungen von J. Löw, Die liturgische Reform des Sacrum Triduum: Heiliger Dienst 7 (Salzburg 1953) 87—98.

11) Vgl. das eben erschienene Tagzeitenbuch des monastischen Breviers hsgb. von der Erzabtei Beuron. Regensburg 1953, Friedrich Pustet. DM 23,—. Eine kritische Übersicht über sechs z. T. schon weit verbreitete Laienbreviere und eine das Kirchenjahr betrachtende Anpassung des Marianums bietet H. Schmidt, Officium Parvum B. M. V. et Breviaria Parva in religiosis tam Fratrum quam Sororum Congregationibus: Periodica de re morali canonica liturgica 43 (1954) 115—133. Vgl. auch J. M. Hum, Les fidèles et l'Office divin: La Maison-Dieu 34 (1953) 157—163.

kann ihnen aber nicht Leben verleihen. Es muß auch im christlichen Volk die entsprechende Atmosphäre bereit sein; es muß also die Seelsorge einer Erneuerung der Liturgie die Wege bereiten, in Katechese und Predigt und auf allen Wegen, auf denen christliches Glaubensbewußtsein aufgebaut wird. Glaubensverkündigung und Gottesdienst sollten einander entsprechen wie Wort und Antwort. Glaubensverkündigung und Gottesdienst müßten einander kongruent sein.

Wenn wir heilende Kräfte in der Liturgie entdecken, in ihren großen Perspektiven, in ihrer klaren Christozentrik, in ihrem warmen Gemeinschaftsdenken, so müssen diese Kräfte, sollen sie ihre ganze Wirkung entfalten können, zugleich in der Glaubensverkündigung lebendig werden. Denn sie sind zuerst im Glaubensgut enthalten, aus dem die Liturgie erwachsen ist.

Gerade in diesen Tagen wird in Deutschland auch auf dem Boden der Glaubensverkündigung ein wichtiger Schritt nach vorwärts getan – mit der Einführung des neuen Katechismus. Seinen Verfassern hat das Ideal vorgeschwebt, das eben angedeutet wurde: die Hinführung zu einem christlichen Bewußtsein, das in der Liturgie der Kirche seinen vollentsprechenden Ausdruck findet. Es muß einmal dahin kommen, daß die Ecclesia orans nicht mehr bloß ein Ideal ist, das in den liturgischen Büchern steht und das vom zelebrierenden Klerus einigermaßen gelebt wird; denn das ganze gläubige Volk ist doch jene Ecclesia, die in der Liturgie betend vor Gott hintreten soll.

IGNATIUS VON LOYOLA

Versuch einer inneren Entwicklung

Von Prof. DDr. Karl Eder, Graz

Präludium

Da im Loyola-Jahr ein Summarium vitae des hl. Ignatius jedem geistig Interessierten gegenwärtig geworden ist[1], darf der Versuch gewagt werden, in dieses Koordinatensystem ein Diagramm der inneren Entwicklung Loyolas einzuzeichnen. Der Schwierigkeiten eines solchen Unterfangens gibt es viele und gewichtige. Außer der Elementartatsache, daß jeder Mensch ein Geheimnis darstellt – grande profundum homo (Augustinus) –, muß vor allem das bislang noch nicht entschleierte Rätsel der Baskenfrage die mit der blutmäßigen Herkunft gegebenen Ausstrahlungen im Dunkeln lassen. Die genealogischen Untiefen entspringenden und sich bis in die letzten Feinheiten des Wesens verästelnden Eigenheiten, die jedoch in entscheidender Stunde dem Willensimpuls die Richtung geben, sind bei solcher Quellenlage einfach nicht faßbar, können mit allen Bedenken gegen einen solchen Unsicherheitsfaktor höchstens geahnt werden. Der Ausfall einer klar bestimmbaren völkischen und rassischen Eigenart – nicht Zuschreibung: die Loyolas waren hispanische Basken – wird sich gerade beim Versuch der Nachzeichnung der inneren Entwicklung als Trübung der Linie immer wieder bemerkbar machen. Eine weitere Schwierigkeit, deren Tragweite vielen nicht bewußt wird, liegt in der Wucht eines kanonisierten Loyolabildes. Loyola gehört, wie auch die nichtkatholische Forschung zugibt, zu den Bewegern der Geschichte. Seine heute im Aspekt weltgeschichtlicher Größe erscheinende Gestalt kann aber von zwei Tatsachen nicht getrennt werden. Einmal von seiner Heiligsprechung, sodann von der Gründung seiner Gesellschaft mit den bekannten Großwirkungen auf Kirchen- und Weltgeschichte. Diese von zwei ganz verschiedenen Standpunkten ausgehende Sicht mit ihren Wertungen formt, auch bei durchaus kritischer Einstellung, das Bild dieses Großen, erschwert jedoch die Erkenntnis des Werdeganges des Unbekannten. Der Versuch einer inneren Entwicklung muß den Blick einerseits einengen, weil er die Psyche des Mannes aus den Selbstäußerungen und Taten erschließen, anderseits über das Gesagte und

1) Man vgl. vor allem Leonard von Matt und Hugo Rahner S. J.: Ignatius von Loyola (1955); — Clara Engländer: Ignatius von Loyola und Johannes von Polanco (1955); — Heinrich Boehmer: Ignatius von Loyola. Herausgegeben von Hans Leube (1954).

Getane hinausgreifen muß, weil auch das Gewollte, Verhinderte und Gescheiterte in der Psychographie eine bedeutende Rolle spielt. Loyola gehört also ganz an den Anfang gerückt, muß über seine Krisen, tastenden Versuche, ersten Schritte, gescheiterten Pläne, Mißgriffe und Erfahrungen bis zu den Ausprägungen seiner Persönlichkeit in den Exercitia spiritualia, den Konstitutionen der Gesellschaft, vorzüglich in den Briefen begleitet werden. Alle übrigen Schwierigkeiten, die jeder historischen Biographie anhaften, treten vor den genannten zurück[2].

I.

Der Junker auf alten Pfaden

Der in eine altadelige Sippe des Baskenlandes hineingeborene Inigo empfing Rasse, Volkstum, Sprache, katholische Religion und ritterliche Art wie Gegebenheiten seines Standes. Seine Erziehung war die übliche eines Herrenhauses, und zeitlebens, auch im Bettlergewand, erkannte man in Haltung, Sprache und Gebärde den Sproß der adeligen Familie. Die Grundierung seines Wesens war und blieb über alle Wandlungen hinaus die des Herrenmenschen, und zwar so ausgeprägt, daß man in manchen Formen späterer Askese eindeutig das heiße Bemühen erkennt, sich in dieser Richtung Gewalt anzutun. Wichtig, weil diese innere Form alle niederen Verrichtungen und Dienste des Gewandelten in eine höhere Ebene emporhob und sie der Höhenlage der Gesinnung anpaßte. Schmutz und Unordnung, der ganze Jammer der Krankheiten und der so darniederliegenden Pflege, Hunger und Kälte, die Unbilden der Witterung und Gemeinheiten vieler Menschen zogen ihn nicht nieder, verdemütigten ihn nicht, sondern er wandelte inmitten dieser Armseligkeiten menschlicher Existenz wie ein Ausgezeichneter, dessen Erscheinung sich auf diesem dunklen Hintergrund nur um so heller abhob. Ja, was noch schwerer wiegt, ihn konnten auch die ihm zugekommenen Gunsterweise und Wohltaten nicht erniedrigen oder sein Wesen verfälschen, er blieb auch im Nehmen der Edelmann. Dieser Kristallisationskern seiner Persönlichkeit konnte durch den anfliegenden Staub des Alltags nur leicht verdeckt werden, begann aber beim ersten frischen Windstoß einer Eigentat sofort wieder zu leuchten. Er konnte es zeitlebens nicht verleugnen, daß er sich selbst nie wie ein untersten Tiefen mühsam Emporgearbeiteter vorkam, der dann, am Ziel seiner Wünsche, sich an die

2) K. Eder: Die Historische Biographie, Ztschr. des Histor. Vereines f. Steiermark 45 (1954), S. 3—15. — Vom selben Verfasser: Zwei Gestalter des christlichen Abendlandes: Franz von Assisi und Ignatius von Loyola. Wort und Wahrheit 1 (1946), S. 82—88. — Franz von Assisi und seine Bedeutung für seine Zeit. Sanctificatio Nostra 8 (1937), Heft 6 und 7. — Der Gottsucher, gezeigt an Augustinus, Linzer Quartalschrift (1947), Heft 4. — Der ringende Christ, gezeigt an Michelangelo, Linzer Quartalschrift (1948), Heft 1.

Tafel des Lebens setzt und nun nachholt, was er in langen Jahren versäumt hat, sondern als Freieigner in die Fußstapfen des Herrn getreten war nach dem Grundsatz: Deo servire regnare est. Von dem unsichtbaren Bannkreis der Distinktion, die ihn umgab, vom Fehlen jeder Vertraulichkeit gegenüber seinen engsten Mitarbeitern, von dem Abstand, den er bewußt zwischen sich und den Seinen gewahrt wissen wollte, bis zum sorgfältig gedeckten Tisch und der Aufwartung beim Mahl mit einfachsten Speisen, wie er es als General seiner Gesellschaft zu halten pflegte, gehören alle Merkmale seiner Eigenart der Adelsschule an.

Inigos Leben fällt in die Wendezeit des versinkenden Spätmittelalters zur Neuzeit. Wie die meisten ragenden Gestalten dieser Übergangsperiode weist auch seine Person Merkmale der alten und der neuen Zeit auf. Die ungebrochene katholische Gläubigkeit seiner Halbinsel gehört wie die traditionelle ritterliche Kampfbereitschaft gegen den Islam dem Mittelalter, sein rasches Erfassen der Bedeutung der Universitätsbildung für die geistige Eroberung der Zeit dem Zeitalter der Renaissance an. Der Blick für die Anforderungen der Gegenwart und der Drang zu deren Mitgestaltung ließen jedoch Ignatius das Überkommene, soweit es hinderlich war oder schien, entschlossen abstreifen. Loyola ist das Gegenteil eines in die Vergangenheit verliebten Romantikers. Die Aufgeschlossenheit für die kirchliche Gegenwartskunde ließ ihn vielmehr Schritt halten mit seiner Zeit. Sie verhinderte nicht nur den Rückblick um der Vergangenheit willen, sondern ließ den aufmerksamen Beobachter in vielen seiner Entschließungen seiner stürmisch bewegten Zeit vorauseilen. Doch nimmt dieser Hinweis die innere Entwicklung des Junkers bereits vorweg.

Die erste Zäsur seines Lebens war mit dem Eintritt als Page in den Dienst des Großschatzmeisters in Arévalo (1506) gegeben. Dieser zehnjährige ehrenvolle Hofdienst ließ bei dem Fünfzehnjährigen in Sturm und Drang den Junker ausreifen. Unberührt blieb die angestammte Religiosität, aber die Lebensführung folgte den lockeren Gepflogenheiten der Junkerkreise. Sein Ideal war der ritterliche Held, sein zukünftiger Platz der Dienst beim Militär. Halbberauscht von den Eindrücken des Hoflebens, gefiel sich der von einem vitalen Körpergefühl Durchdrungene in der Rolle des bewunderten flotten Junkers. Der Stolz auf sein blondes Haar, die modische Körperpflege, das Paradieren in glänzender Uniform und das Bestreben, mit der neuesten Mode zu gehen, fallen nicht außerhalb der Linie männlicher Eitelkeit und dem Drang nach Eindruck bei ihrer Umgebung, den so viele junge Leute zeigen. Es sind die tastenden Versuche der Selbstbehauptung und also Dokumentationen innerer Unausgeglichenheit. Bedenklicher waren die Entladungen überschäumender Jugendkraft in Liebesabenteuern, Rauf- und Duellhändeln, wozu ihm die leidenschaftliche Lektüre der modischen Amadisromane die Begleit-

musik lieferte. Immerhin bewahrte er sich in der schwärmerischen platonischen Zuneigung zu einer Dame höchsten Standes die Achtung vor dem Frauenideal. Bei solchem Stand der Dinge kann es nicht überraschen, daß Inigo seinen Einzug in die Geschichte in der Form von Prozeßakten in einer verdächtigen, nie geklärten Affäre in der Fastnacht 1515 in Azpeitia hielt, deretwegen ihn und seinen geistlichen Bruder der Korregidor von Guipuzcoa anklagte. Unter Berufung auf die vor Jahren empfangene Tonsur unterstellte sich Inigo freiwillig dem bischöflichen Gericht zu Pamplona, wo er vorläufig eingekerkert wurde. Da er später offiziell als Kleriker der Diözese Pamplona bezeichnet wurde, dürfte der Empfang der Tonsur auf Tatsache beruhen, wenn auch seine Aufführung keineswegs geistlich war. Nach dem Sturz seines Gönners, des Großschatzmeisters, trat er 1517 zu Pamplona in Navarra als Offizier in den Dienst der Leibgarde des Herzogs von Nájera. Hier wurde er im Kampf der Franzosen gegen die Festung schwer verwundet, nachdem er den Kommandanten durch seine Festigkeit von einer entehrenden Übergabe zurückgehalten hatte. Er büßte seinen soldatischen Mut mit der Tauglichkeit zum Militärdienst. Auf Schloß Loyola empfing er die Sterbesakramente und ertrug die Prozeduren um sein Bein mit der Standhaftigkeit eines Indianers.

Im Kampf gegen die tödliche Langeweile griff er aus Mangel an Romanlektüre zu den zwei Büchern, die im Schloß verwahrt wurden, zur Legendensammlung Flos sanctorum und der Vita Christi des Kartäusers Ludolf von Sachsen[3]. Seine lebhafte Phantasie ließ ihn bald mitspielen, und er dachte sich, ähnlich wie er es bei den Ritterromanen getan, in die Situationen der geistlichen Helden, besonders des Franz von Assisi und des hl. Dominikus hinein. Hierbei machte er eine überraschende Entdeckung. Tagträume um die Herrin seines Herzens erzeugten nach anfänglicher Befriedigung das schale Gefühl der Enttäuschung, während der Nachvollzug geistlicher Werke den inneren Menschen dauernd hob. Als Ergebnis längeren Nachdenkens über diese verschiedenen Wirkungen erwuchs ihm die Überzeugung, daß die weltlichen Phantasien vom Teufel, die geistlichen von Gott stammten. Dieses Erlebnis erfaßte sein Inneres mit Urkraft, so daß es den alten Menschen auslöschte und einen neuen Menschen schuf. Die „Bekehrung" wurde also durch einen Akt der Selbsterfahrung ausgelöst und gewann dadurch eine Mächtigkeit, die allen Einreden standhielt. Nicht durch Sehen oder Hören, sondern durch Lesen, nicht durch Bilder oder Menschen, sondern durch ein Buch wurde der Akt eingeleitet. Die Selbsttätigkeit in langer Einsamkeit und die Versenkung in eine Lektüre wider Willen schufen die Vorbedingungen der „Umsinnung", kein Wunder, daß der spätere Ignatius

3) Die spanische Übersetzung von Fray Ambrosio Montesino war durch Kardinal Cisneros veranlaßt worden und 1502/03 in vier Bänden zu Alcalá erschienen.

von diesen Elementen viel hielt und sie in seinen „Exercitia spiritualia" zu einem System entwickelte. Die erste Phase seines Lebens und seiner inneren Entwicklung, die Sucherzeit, war abgelaufen, der neue Mensch begann seine ersten Gehversuche zu machen und mußte sich nun entfalten.

II.

Der Pilger im Banne des mittelalterlichen Heiligenideals

Der seelische Vorgang, der Ignatius erschütterte, bestand nicht in der Wandlung vom Unglauben zum Glauben, sondern vom Brauch- und Sittenchristentum seiner Zeit zum Ernst der vollen Gläubigkeit. Es ist für Menschen des zwanzigsten Jahrhunderts schwierig, sich in diese Umwandlung richtig hineinzudenken. War schon seine frühere Haltung die Bejahung des katholischen Credo mit der Dynamik der Selbstverständlichkeit, so bedeutete das Ja zur Annahme der Nachfolge Christi im Sinne mittelalterlicher Heiliger die Entschlossenheit zu allen Konsequenzen. Es handelte sich nicht um eine umfassende rationale Begründung des Glaubens – die Glaubensquelle der Offenbarung stand fest und war nie vom Zweifel angefressen –, sondern um eine Begegnung mit dem fortlebenden Christus und mit der Deutung einer begnadeten Berufung. Die Hilflosigkeit und Ratlosigkeit über den einzuschlagenden Weg legt nicht nur den völligen Mangel einer Individualseelsorge in jener Zeit mit unvermeidlichen Experimenten und Schädigungen dar, sondern zeigt auch den Sohn der Neuzeit, der sich, auf sich allein gestellt, mit den Versuchen zur Verwirklichung seiner Ideen und Pläne in beängstigender Weise herumschlägt. An seinem Beispiel wird klar, daß in dem Reigen genialer Menschen, den die Renaissance weckte, auch der Individualismus des religiösen Menschen nicht fehlte, der die alte Heilslehre neu erlebte und die noch immer mehr heidnische als christliche Welt durch neue Mittel für Christus gewinnen wollte. Immerhin fiel die Entscheidung zwischen der Einsamkeit der Kartause und der aktivtätigen Seelsorge bereits am Anfang seines neuen Lebens. Seine Stationen waren das Baskenheiligtum Aranzazu, wo er der Madonna das Gelübde beständiger Keuschheit ablegte, deren Erscheinung schon früher seine sinnliche Begierde ausgelöscht hatte, Montserrat, Barcelona und Jerusalem. Mit der Sehnsucht nach Palästina verbanden sich Erinnerungen an Franz von Assisi, an die Kreuzzüge und an den nationalspanischen Kampf gegen den Islam. Erst 1492 waren die Mauren von Granada abgezogen und die von den katholischen Königen geschaffene Inquisition ging scharf gegen die Moriskos vor. Im Zeitalter der Conquista war diese Palästinasehnsucht zwar nicht mehr dasselbe wie noch fünfzig Jahre früher, bekundete aber immerhin noch den weitgespannten Horizont des

den Anblick des Atlantik und des Mittelmeeres gewohnten Basken. Der Zug in das Große, Weite, der Loyola trug, tritt hervor.
Mit der Nachtwache vor dem Marienbild in Montserrat, der Entäußerung der feinen Kleidung an einen Bettler und des Schwertes und Dolches als Weihegaben und mit dem Tragen des Pilgergewandes trat der neue Mensch auch äußerlich in Erscheinung. Drei Tage Gewissenserforschung mit Generalbeichte schlossen den ersten Lebensabschnitt ab und leiteten den zweiten ein. Hier bewährte sich der fromme Beichtvater, der ihm des Abtes Cisneros geistliche „Übungen" zum Geschenk überreichte, als seelenkundiger Führer. Der Umweg über Manresa, wo er zehn Monate als Gast bei den Dominikanern wohnte, zweimal auf den Tod erkrankte und von einigen frommen Frauen gepflegt wurde, bedeutete für Iñigo die Hochschule geistlicher Erfahrung und christlicher Ausreifung, und dies alles, obschon er doch erst Anfänger war. Über dem Fasten, Geißeln, Abbruch an Schlaf und täglich siebenstündigem Gebet mußten seine Nerven versagen, und man konnte den äußerlich Verwilderten für einen Verrückten halten. Der Grund für sein lebenlanges Leiden war gelegt, und der vom Geist Hingerissene bezeichnete später immer wieder dieses Wüten gegen die Gesundheit als Irrtum. Die mystischen Begnadigungen, die er in einer Höhle, von ihm später „Urkirche" genannt, erlebte, schufen den früheren verweltlichten Ritter zum wahren Geistesmann um. Bei Tag sah er ein Ding wie mit vielen funkelnden Schlangenaugen, eine Stimme fragte ihn, ob er dieses elende Leben fünfzig Jahre aushalten zu können glaube. Depressionen wechselten mit Exaltationen, die Peinen der Skrupulosität brachten ihn an den Rand des Selbstmordes. Wie ein Mönch Altägyptens wollte er die Antwort Gottes durch Enthaltung von jeder Nahrung erzwingen. Aber erst die Erkenntnis wie auf Schloß Loyola – Traurigkeit der Seele stammt vom Teufel – befreite ihn endlich von der furchtbaren Angstneurose. Er ließ ab von den Übertreibungen in Gebet und Fasten, und mit der Pflege des Äußeren gewann er wieder den Anschluß an die Welt, für die er bestimmt war. Das Bild der hochheiligen Trinität in drei wunderbar klingenden Orgellauten und eine Erleuchtung über das geistliche Leben, über Glaube und Glaubenswissenschaft, die sein ganzes Leben erhellte, vollendeten die mystische Begnadigung. Wieder muß, wie auf Schloß Loyola, der Einfluß von Büchern festgestellt werden. Zum Leben Christi des Ludolf von Sachsen und der Schule des geistlichen Lebens des Abtes Garcia de Cisneros von Montserrat[4], die besonders deutsche Mystiker heranzog, trat nun Thomas von Kempen: De imitatione Christi[5]. So stellt sich heraus, daß auf Loyola

4) Dieses Kompendium älterer Andachtsbücher stützt sich vornehmlich auf Johannes Mauburnus von Brüssel: Rosetum spiritualium exercitiorum und auf Gerhard Zerbold von Zutphen: Libellus de spiritualibus ascensionibus.
5) In spanischer Übersetzung als Gersoncito.

und nicht zuletzt auf seine Exercitia spiritualia eine der kostbarsten Gaben des Spätmittelalters, die deutsche Mystik, bestimmenden Einfluß nahm. Die „Nachfolge Christi" blieb auch später Loyolas Lieblingsbuch.

Die Mühen, unter denen der Pilger seinen Herzenswunsch, Palästina, durchsetzte, waren beispiellos. Von Barcelona, wo er in Isabel Roser eine Gönnerin fand, fuhr er nach Gaeta, marschierte in das Rom Hadrians VI. und begab sich mit dem Geleitbrief nach Venedig. Die Türkengefahr nach dem Fall von Rhodos (21. Dezember 1522) und Pest, der Krieg zwischen Kaiser und Frankreich, die Bewegungen der Renaissance und der Reformation Luthers im Norden dräuten schweren Gewitterwolken gleich über Italien und der ganzen Kirche. Nach beschwerlicher Fahrt sah sich Ignatius am 4. September 1523 am Ziel seiner Wünsche, in Jerusalem. Nunmehr gewann das Leben Jesu eines Ludolf von Sachsen Gestalt und Farbe, und durchdringend brannte sich das Erlebnis der heiligen Stätten in sein empfindsames Herz. Freilich, sein Zukunftsplan, in Jerusalem dauernd als Laienmissionär zu leben, scheiterte am Veto des Franziskaner-Guardians, der von Rom für solche Zwecke bevollmächtigt war und der sich angesichts der bedrängten Lage seines Hauses und der gefährlichen Zeitläufte zu dem Verbot durchaus berechtigt fühlte. Die abenteuerliche Rückfahrt – erst am 13. Januar 1524 traf Ignatius wieder in Venedig ein – konnte die tiefen Eindrücke, die er im Heiligen Lande gewonnen hatte, nicht auslöschen. Sie gehörten mit dem seinerzeit auf Schloß Loyola innerlich erarbeiteten Leben Jesu zu seinem kostbarsten Besitz, bildeten keineswegs bloß eine Episode seines Lebens, sondern belebten die heilige Geschichte des Erlösers so mit den Farben und dem Atem der Wirklichkeit, daß er die geistige Veranschaulichung der heiligen Orte und Handlungen als ganz wichtigen Bestandteil in seine Geistlichen Übungen aufnahm. Eines freilich stand fest: Der Traum Palästina war ausgeträumt, und mit der ganzen Nüchternheit erhob sich die Frage für Loyola nach seinem weiteren Weg. Er hatte viel gesehen, Italien mit den Brennpunkten Rom und Venedig, Cypern, Palästina, die adriatische Küste, war mit vielen Menschen aller Klassen zusammengekommen, hatte mit wachen Augen beobachtet und vieles gehört, war über seine Heimat Spanien und das Baskenland hinausgewachsen. Wenn er auch kein Wort über die Renaissance Italiens verliert, mußte er die Manifestationen dieses neuen Geistes doch spüren und zugleich erkennen, daß die Einwirkung auf diese Welt Schulung des Geistes, Wissen und Bildung voraussetzte. Diese Erkenntnis reihte den ehemaligen Offizier zurück, er mußte diesen Weg von Anfang an beginnen und der Jahre ungeachtet Schüler werden. So löste ihn diese seine erste Fahrt durch die Welt vom Heiligenideal des Mittelalters, das in dem weltflüchtigen Mönch und Einsiedler

kulminierte, und ließ langsam das Heiligenideal der beginnenden Neuzeit erstehen: den aktiv in das Geschehen der Zeit eingreifenden Typ, der entschlossen ist, diese Zeit mitzuformen und sie, die den Einzelnen und die Völker immer mehr zur Selbstentscheidung aufrief, für Christus zu gewinnen.

III.

Der Seelsorger im Ringen mit der Problematik der neuen Zeit

Es läßt sich kaum vorstellen, mit welchen Empfindungen der für Christus Umgewandelte durch die Länder wanderte, die ja eigentlich „christlich" waren. Sie waren in Diözesen eingeteilt, die ein verzweigtes Pfarrnetz aufwiesen. Es gab überall eine Hierarchie mit Ämtern, zahlreiche Klöster verschiedener Orden und unzählige große und kleine Heiligtümer und viele Zentren der Frömmigkeit. Überall fanden sich neben der großen Masse der Gleichgültigen und der getauften Heiden wahre Christen. Aber das Kirchenwesen der Zeit wies auch bedenkliche Züge auf. Es gab äußere Ordnung neben innerer Unordnung, durch Gewohnheit geheiligte Abweichungen vom Kirchengesetz, schreiende soziale Mißstände, religiöse und geistige Verwahrlosung weiter Volksschichten und vor allem eine religiöse Unwissenheit, die zum Himmel rief. Und noch schlimmer: Rom war zum Inbegriff des Abfalls vom Geiste der Kirche geworden, und den Stuhl Petri hatten Renaissancepäpste trotz des großartigen Mäcenates über die Künste der religiösen Aufgabe weitgehend entfremdet. Auch Ignatius wurde gewarnt, nach Rom zu gehen, man hielt seine religiöse Sendung für gefährdet. Für ihn jedoch, der von Jugend an eine besondere Verehrung für den hl. Petrus hegte, war die Unterscheidung zwischen Amt und Amtsträger eine Gegebenheit, an der nicht zu rütteln war, und für den früheren Offizier Subordination eine Selbstverständlichkeit. Ja, die für manche Zeit und manche Völker so bezeichnende Trennung von Religion und Sittlichkeit, Glaube und Leben, mag ihm das Unerträgliche dieser Zustände irgendwie erleichtert haben. Auf alle Fälle hatte ein schon länger aufkeimender Gedanke: den Seelen helfen! angesichts des Ausmaßes des Unterschiedes zwischen Ideal und Wirklichkeit bereits den Willen in Bewegung gesetzt und gewann immer größere Mächtigkeit über Ignatius. Das Erbetteln des Lebensnotwendigen war für ihn nicht nur Abtötung, das Niederkämpfen des Ekels des einst gepflegten Junkers vor Armut und Schmutz, sondern auch das Experiment einer neuen Soziologie: des Aspektes von unten nach oben. Inmitten des Kampfes um einen Napf Dünnsuppe und eine Brotkrume, unter der Hemmungslosigkeit der primitiven Triebe und bei Mangel aller inneren und äußeren Reinlichkeit, angesichts der Trost- und Aussichtslosigkeit

solcher Massenexistenzen mußten die hohen Worte der Nächstenliebe und der Gleichheit der Menschenkinder vor Gott ihre Leuchtkraft verlieren, ja wie Hohn klingen und aufreizend wirken. Wenn Ignatius bei lebendigem Leib Verfaulende pflegte, alles, was er hatte, sofort verschenkte, Kinder und Erwachsene um sich sammelte und ihnen das Gotteswort verkündete, so war all das gewiß nur ein Tropfen auf einen heißen Stein, aber er wies durch diese anscheinenden Torheiten auf den richtigen Weg, den eine bewußte Seelsorge künftig zu gehen hatte, den Menschen leiblich zu helfen, um ihnen nach dieser Voraussetzung das geistige Brot zu brechen. Schwer auszudenken, wie dieser Gegensatz: die Überfülle der inneren Gesichte und das Bewußtsein, das geistige Brot für die Darbenden in der Hand zu haben hüben und die schreienden Gegensätze, das Elend breitester Schichten neben dem Glanz einer dünnen Oberschicht drüben den um die Seelen Besorgten niederdrücken mußten.

Sein Trost war der Glaube an eine neue Seelsorge durch Reform der bestehenden Zustände. Es ist etwas Großes um einen solchen Gedanken bei einem schwachen Einzelnen und zu sehen, wie er über Berge und Täler von Hindernissen seinem fernen Ziele zustrebte. Das Entsetzen über die herrschenden Zustände mußte ein wachsendes Unbehagen gegenüber den landläufigen Formen der Seelsorge, vielfach eine Abspiegelung der Herrschafts- und Grundherrschaftssysteme auf geistlichem Gebiete, erzeugen und zur Ausschau nach neuen Mitteln anregen. Die Distanz, die der ganz im Glauben Lebende von Menschen und Dingen gewonnen hatte, befähigte ihn, das Wesentliche vom Zeitbedingten, Veränderlichen zu unterscheiden und sich in Zusammenschau und Vorschau über seine Zeit erheben. Die Überzeugung, daß neue Wege beschritten werden mußten, um die abgestandenen Massen zu gewinnen, daß die bisherigen Mittel vielfach ihre Kraft verloren hatten, daß auch für die Orden neue Formen gefunden werden mußten, beschäftigte Ignatius immer intensiver. Es bleibe dahingestellt, ob er eine deutliche Vorstellung von dem Zeitenumbruch gewann, in den sein Leben fiel, sicher ist, daß er so handelte, als ob er sich der Wende bewußt wäre. Es mag als Modellfall gelten, wie der seelische Niederschlag neuer Strömungen außerordentliche Menschen erfaßt und sie zu Pionieren, die geistige Brücken schlagen, umwandelt. Nur lag – begreiflicherweise – noch kein festes Programm vor, die Pläne begannen sich erst allmählich zu ordnen und Gestalt anzunehmen, noch brannte kein klares Licht, sondern aus schummriger Dämmerung stiegen Lichtwellen empor. Unverrückt stand nur der Wille, fremden Seelen zu helfen: die innere Mission. Alles Wie, Wodurch und Womit war in dieser Phase des Suchens und Versuchens noch in Schwebe. Doch muß Ignatius in sich den archimedischen Punkt bereits gefunden haben, von dem

aus er eine Welt geistig bewegen sollte. Denn nur, wer sich selbst gefunden hat, darf den gewaltigen Ausbruch aus dem Ring des Selbst in das uferlose Meer der unzähligen Geister wagen, um diese zu gewinnen. Die Einsicht, daß die übernatürlichen Kräfte weitgehend an die irdischen Verhältnisse geknüpft und mit diesen gekoppelt sind, lehrte ihn in Bälde die sorgfältige Erkundung und Benützung aller rein natürlichen Umstände und Voraussetzungen. Der Mystiker verdrängt nicht den realistischen Beurteiler, der an die Menschenbeobachtung und Vertrautheit mit der Terrainkunde des ehemaligen Offiziers anknüpfen konnte. Zunächst hieß es, zurück zur Ausgangssituation, nach Spanien.

Nach einem gefährlichen Marsch durch das Kriegsgebiet der Lombardei schiffte er sich in Genua nach Barcelona ein und widmete sich zwei Jahre dem Lateinstudium. Obwohl von frommen Damen umsorgt, führte er sein früheres Leben des Gebetes, des Bettelns und einer Art Laienseelsorge. Die ersten Keime seiner Geistlichen Übungen festigten sich. Seine Reformversuche in verweltlichten Nonnenkonventen und die Widerstände, die er erfuhr, mußten die Frage nach der Gestaltung seiner Arbeit aufwerfen. Da sich die Möglichkeiten: Eintritt in einen herabgekommenen Orden oder seelsorgerlicher Alleingänger, zerschlugen, setzte Ignatius den Weg der Studien fort. Es zeigte sich in Alcalá, daß sein Herz nicht der Wissenschaft, sondern der Seelsorge gehörte. Er und seine Gefährten gerieten durch die Geistlichen Übungen, die sie gaben, in den Verdacht, Alumbrados zu sein und machten die Bekanntschaft mit der Inquisition. Da die Untersuchung am 19. November 1526 nichts Greifbares ergab, trat das Glaubensgericht den Fall an den Generalvikar ab, der nur das Ablegen ihrer verdächtigen Kleidung und das Tragen der Klerikertracht verlangte. Eine neue Verhaftung in der Dauer von 42 Tagen endete mit dem strikten Verbot jeder Seelsorge, bis sie in den nächsten drei Jahren mehr studiert hätten. Ignatius bezog nun die Hochschule von Salamanca, an der eben der Kampf um Erasmus tobte. Wieder erregten der sonderbare Fremde und sein Kreis Aufsehen. Nach einer Untersuchung im Dominikanerkloster landete er wieder, für 22 Tage, im Gefängnis, wo er mit einem Gefährten zusammengekettet war. Sein Buch der Geistlichen Übungen wurde für einwandfrei befunden, aber seine moraltheologischen Belehrungen wurden verurteilt, da die entsprechenden Studien fehlten. Nach drei Monaten Zwischenstation in Barcelona, die ihn nach den gemachten Erfahrungen mit der herkömmlichen Seelsorge aus der unerleuchteten Begeisterung löste und ihn wieder auf den Boden eines klugen Realismus stellte, wanderte er zu Fuß nach Paris, wo er am 2. Februar 1528 ankam. Die Umstellung von den Landesuniversitäten zur Weltuniversität der Sorbonne hob ihn in eine Höhe, von der aus er das Gewoge der Zeit-

strömungen vorzüglich beobachten konnte. Nach Rom und Jerusalem nun Paris. Drei Städte und ebensoviele Symbole: das Zentrum der Weltkirche, der Mittelpunkt des Heilsgeschehens und der Hauptumschlageplatz des Wissens. Die drei Eckpunkte seines Lebensdreieckes sind gegeben, das sich bei tieferem Nachdenken als hochgelegen erweist. Innerhalb dieser Grenzen läuft nun Loyolas weiteres Leben ab und mündet schließlich in die Stiftung der Gesellschaft Jesu.

Um Erfahrungen über die Fähigkeiten der Laienseelsorge bereichert, widmete sich Loyola in Paris den Studien, die ihn zum Theologen machen konnten. Ihn mußte die Wirkung seiner Exerzitien auf Frauen und unreife Menschen befremden, vor allem der Verlust aller bisherigen Gefährten nachdenklich stimmen über menschliche Wankelmütigkeit. Mit eisernem Fleiß begann er im Kolleg Montaigu nochmals Lateinstudien, ging 1529 und 1530 auf Kollekte zu spanischen Kaufleuten nach den Niederlanden und 1531 sogar nach London. Dank der großzügigen Spenden und regelmäßigen Zuwendungen eines Gönners in Antwerpen und der befreundeten spanischen Damen waren seine äußeren Verhältnisse geordnet. Er hatte aus dem früheren Bettlerdasein in ein standesgemäßes Verhalten gefunden und behandelte die Geldfrage von jetzt an wie ein erfahrener Mann von Weltkenntnis. In seinem Vorhaben hatte sich allerdings nichts geändert. Neuerdings scheiterte die Werbung von Mitgefährten infolge übertriebener Askese am Widerspruch der spanischen Landsmannschaft. Auch im Kolleg Sainte-Barbe, wohin er übergesiedelt war, mußte er Schwierigkeiten überwinden, bis man seinem frommen Eifer freie Bahn ließ. Nach dem Lizentiaten- und Magisterexamen (1533 und 1534) widmete er sich dem Studium der Theologie im Geiste des Aquinaten, ohne die Seelenwerbung aufzugeben. Bemerkenswert ist seine Abneigung gegen Erasmus, aber auch gegen Luis Vives, bei dem er in Brügge zu Gast gewesen war. Unter seinen Gefolgsleuten befanden sich Favre, Xavier, Rodrigues, Lainez, Salmerón und Bobadilla. Die Gewinnung jedes einzelnen war ein Meisterstück verstehender Einfühlung und der Individualpsychologie. Der elementaren Kraft der Exerzitien, hinter denen die persönlichen Erlebnisse Loyolas standen, gelang die Umwandlung der keineswegs leicht zu gewinnenden Männer. Diese höchst persönliche Einzelseelsorge geschah inmitten der Wellenschläge, die Luthers Bewegung auch nach Paris geworfen hatte.

So gelang der dritte Versuch einer Gemeinschaftsbildung nach dem Scheitern der beiden ersten. Am 15. August 1534 verpflichteten sich die Sieben auf dem Montmarte zu Armut, Jungfräulichkeit, Seelsorge und zur Übersiedlung nach Palästina. Sollte sich die Überfahrt innerhalb eines Jahres oder ein Daueraufenthalt nicht ermöglichen lassen oder die Mehrheit für eine Rückkehr sein, wollten sie sich in Rom dem Papst zur Verfügung

stellen. Wer sieht nicht, daß der allererste Plan Loyolas, die Mohammedanermission, wieder auftauchte, daß allerdings auch die Erfahrungen seiner ersten Palästinafahrt in dem Gelöbnis ihren Niederschlag fanden. Das Gelübde vom Montmartre macht Halbpart zwischen dem eigenen Urkonzept und der Unterordnung unter den Befehl des Papstes. Ohne Voraussicht der gewaltigen Entfaltung des Jurisdiktionsprimates in der Neuzeit leitete dieser Beisatz die Entwicklung des kirchlichen Zentralismus in neuartiger Form ein, begründete allerdings auch eine in der bisherigen Ordensgeschichte einzigartige Stellung der Gesellschaft Jesu. Doch war auf dieser Stufe noch keineswegs an einen Orden gedacht. Daß Loyola in den Tagen der Ketzerhinrichtungen sogar als Lutheraner verdächtigt, wenngleich durch seine sofortige Selbststellung gänzlich freigesprochen wurde, beweist, daß er aus dem gewöhnlichen Rahmen fiel und daher wie alles Ungewöhnliche suspekt war. 1535 reiste Loyola für zwei Jahre nach Spanien, um Heilung von seinem schweren Gallenleiden zu finden, frühere Ärgernisse zu tilgen und die Familien seiner Gefährten zu besuchen. Er beauftragte Favre mit der Stellvertretung in der Führung des Bundes, dem sich noch drei Franzosen, Jay, Broët und Codure, zugesellt hatten, Treffpunkt für die Ausreise nach Palästina anfangs 1537 sollte Venedig sein.

Dieser Spanienbesuch ist für die innere Entwicklung Loyolas nicht gering anzuschlagen. Er stellte ihn den strengsten Richtern, seinen Verwandten, den Mitwissern um sein früheres Leben und seinem Bekanntenkreis gegenüber. Wenn es ihm darum ging, unter seine Jugendzeit vor diesem Publikum den Schlußstrich zu ziehen, so mußten neben Neugierde und Befremdung auch die Gefühle der Peinlichkeit und ernste Bedenken geweckt werden. Es war die Probe: nemo propheta in patria sua. Sich dieser Entscheidung mit all ihren Schärfen auszusetzen, war für Loyola ein Bedürfnis. Eine alte Rechnung sollte bereinigt werden, und zwar gründlich. Wider den Herrenstolz mußte männliche Demut, wider Familientradition der neue Lebensstil, wider den Dunstkreis von Gerüchten, der seine Person umgab, der neue Mensch gezeigt werden. Eine wertvolle Nebenfrucht seiner seelsorgerlichen Tätigkeit war die Einsicht in das Leben der breiten Volksmassen und in die tiefreichenden sozialen, sittlichen und religiösen Schäden der Zeit. Den Kenner des Volkslebens konnte der Glanz der Hochrenaissance nicht über schreiende Mißstände hinwegtäuschen. Das versinkende Sozialgefüge des Mittelalters, Verwahrlosung und Gleichgültigkeit, Blindheit gegen offene Wunden und drängende Probleme der neuen Zeit verschlangen sich zu einem düsteren Hintergrund, vor dem der einzelne Helfer anscheinend ein verlorener Mann war. Doch war Loyola von der Sieghaftigkeit der Erlösungsbotschaft so durchdrungen, daß er nicht dem Pessimismus verfiel, sondern aus dem Blick auf die erregende Wirklichkeit seine stärk-

sten Aktivitätskräfte bezog. Als am 8. Januar 1537 die Pariser Gefährten nach einem Marsch durch Lothringen, die nördliche Schweiz und über die Alpen unter manchen Abenteuern in Venedig eingetroffen waren, setzte sie Loyola für schwersten Dienst in Hospitälern ein und erweckte das Interesse weiterer Kreise für seine Schar, die auf zehn Mann angewachsen war. Eine weise Anordnung. Venedig war ein Mittelpunkt der katholischen Reform und hatte einen der Eifrigsten, Gaspare Contarini, bereits in das Kardinalskollegium entsendet. Aber Gregorio Cortese, Reginald Pole, Pietro Contarini, Girolamo Miani und vor allem das Haupt der Theatiner, Gian Pier Carafa, wirkten noch in der Lagunenstadt. Ein ausführlicher Brief, in dem Loyola höflich einige Bedenken gegen die Satzungen der Theatiner vorgebracht hatte, legte den Grund für die tragische Entfremdung zwischen ihm und Carafa. Loyola mußte erkennen, daß es keineswegs genügt, Gutes zu wollen, und daß bei der engen Koppelung von Person und Sache auch die sachlichste Kritik die Person aufbrachte. Die Hoffnungen auf eine Ausreise nach Palästina schwanden, da der Sultan dem Kaiser den Krieg erklärte, und als Venedig am 13. September der Liga zwischen Kaiser und Papst beitrat, mußte die Überfahrt nach Palästina aufgegeben werden. Die Ablegung der Gelübde der Armut und Keuschheit, der Empfang der Priesterweihe am 24. Juni und einige Monate Seelsorgearbeit in verschiedenen Städten des Venetianischen – Loyola wirkte in Vicenza – hatte die so verschiedenen Charaktere, die bisher durch Loyola zusammengehalten und geformt worden waren, zu einem einheitlichen Fähnlein verschmelzen lassen.

Verschiedene Umstände wirkten zusammen, um dem in der Luft schwebenden Gedanken einer Genossenschaftsgründung näher zu treten. Die Aufgaben der Zeit waren riesengroß, Religion und Sittlichkeit weithin verfallen, das Ordenswesen umstritten und höchst reformbedürftig. Ein neuer Orden war ein Wagnis; besonders wenn er anders als die anderen auftrat und seinen Platz an der Kurie und im Kreise der alten Orden erst zu erringen hatte. Die wertvollen Ansätze der Reform mußten gefährdet sein, wenn sie nicht von einer Institution getragen waren, die als verlängerter starker Arm des schöpferischen Einzelnen ganz anders wirken konnte als dieser allein. Loyola berief daher für Ende September alle seine Gefährten zur Lagebesprechung nach Vicenza. Bis Sommer 1538 sollte noch mit der Pilgerfahrt zugewartet werden, dann war der seinerzeit vorgesehene Fall B gegeben: die Truppe stellt sich dem Papst zur Verfügung. Noch immer hoffte Loyola, seine Primiz in Bethlehem feiern zu können. Das innere Wachstum seiner Schar drückte sich sinnvoll in dem nun gewählten Namen Compañia di Jesus aus. Wenn Loyola seine Mannen auf Städte wie Padua, Ferrara, Bologna und Siena verteilte und sie auf Studentenseelsorge und Mitarbeit an der regulären Seelsorge

durch Predigt, Exerzitien und Krankendienst verwies, während er selbst mit Favre und Lainez nach Rom zog, disponierte er bereits wie ein Ordensoberer über seine Untergebenen. Von Venedig verabschiedete er sich, nachdem er ein amtliches kirchliches Wohlverhaltenszeugnis eingefordert hatte, um den üblichen Verdächtigungen die Spitze abzubrechen. In einer Vision bei La Storta vor Rom empfing er die mystische Bestätigung der Beratungen mit seinen Gefährten in Vivarolo vor den Mauern Vicenzas. Es gehört zu den inneren Stationen im Leben dieses Mannes, daß er bei dem Abschied seiner Existenz als Privatmann, vor den Materien Organisation, Statuten und kanonisches Recht, neuerdings mystische Begnadigungen wie einst auf Schloß Loyola und in Manresa empfing. Das Banner des „armen und schmacherfüllten Christus" flatterte in gleicher Weise über der Seele des einstigen Offiziers wie über der Gesellschaft, die zu organisieren er sich anschickte.

IV.

Der Organisator und Ordensgeneral

Die Mittelpunkte, von denen die Wellenkreise christlicher Erneuerung ausgingen, lagen oft abseits der großen Heerstraßen in kleinen Orten oder Einöden, mit denen sich in der Folge ihr Ruhm verbündete. Eine Reform der Kirche aus dem Geiste des Evangeliums, wie sie Loyola vorschwebte, mußte eigentlich vom Heiligen Land, der Heimat des Weltheilandes, ausgehen. Daher die tiefe Sehnsucht nach Jerusalem und den heiligen Stätten, die keineswegs in der Kreuzzugsromantik und der traditionellen antimaurischen Haltung Spaniens allein wurzelte. Die Glut des Christusglaubens strebte nach den Ursprüngen und Anfängen des Christentums und brannte sich so tief ein, daß sie diesen Mann den Europakomplex überwinden ließ, in dem die bisherige Geschichte befangen war. Gewiß, Loyolas Landsleute überquerten den Atlantik und begründeten die neuspanischen Reiche in fernen Kontinenten, aber das religiöse Gewissen des Abendlandes hinkte weitgehend nach und betrachtete die außereuropäische Mission anfangs als Sonderaufgabe von Ordensfreiwilligen. Es brauchte noch geraume Zeit, bis das Bewußtsein der im Banne der Glaubensspaltung stehenden Völker allmählich mitzuschwingen begann und den engen Gesichtskreis des Europäismus durchbrach. Mit Rom war die Warte gegeben, von der aus der Weitblick zu den Aufgaben der Neuzeit befähigte. So stand für Ignatius von Anfang neben Christus Petrus, neben Jerusalem Rom. Es war das Rom mit seiner reichen Tradition, aber auch mit seinen historischen Belastungen, und es galt für Ignatius grundsätzlich zwischen Amt und Amtsträger, Institution und Inhaber zu unterscheiden. Tatsächlich wurde Rom eine besonders harte Prüfung für den Mann und sein Werk. Mit bewunderns-

werter Geduld und ebenso großer Klugheit wußte sich Loyola langsam und mühevoll seinen Pfad zu bahnen.

Ignatius, zuerst am Hang des Pincio, dann am Ponte Sisto und schließlich beim Torre del Merangolo einquartiert, gab Exerzitien und ging dann vierzig Tage nach Monte Cassino. Als die Wartezeit verstrichen war, berief er seine Gefährten nach Rom. Sie erhielten Predigterlaubnis und bekämpften die Fastenpredigten eines Augustinereremiten mit solchem Erfolg, daß die Gegner wieder zur Waffe der Verdächtigungen gegen Loyola griffen. Der Bezichtigte trug Paul III. persönlich seine Angelegenheit in Frascati vor und erbat sich eine ordnungsgemäße gerichtliche Untersuchung. Ein freundliches Geschick hatte drei seiner ehemaligen Richter, Figueroa von Alcalá, Dr. Ory von Paris und Dotti von Venedig nach Rom geführt, die zu seinen Gunsten aussagten. Da auch der Suffragan von Vicenza, Herzog Ercole von Ferrara, und die Kirchenbehörden von Bologna, Siena und Velletri sich über die Jünger sehr günstig äußerten, endete der Prozeß nicht nur mit einem vollen Siege der Iñiguisten, sondern brachte die öffentliche Meinung Roms auf die Seite der Beschuldigten. Nach dem Urteil vom 18. November 1538 stellte Loyola, da kein Ende des Türkenkrieges abzusehen war, seine Schar dem Papst zur Verfügung. Seine Primiz hielt er am Weihnachtstage zu S. Maria Maggiore bei der Krippe des Jesuskindes und dokumentierte so aufs neue seine Verbundenheit mit Bethlehem und der Heilsgeschichte. Merkwürdig bleibt, daß er und seine Gesellschaft in der überhitzten Atmosphäre Roms, wo die Reformpartei, Lutherfreunde und Anhänger des alten Systems um die Palme rangen, als Lutheraner verdächtigt wurden. 1547 schritt sogar die 1542 auf Loyolas Betreiben geschaffene römische Inquisition gegen die Iñiguisten ein, und 1551 erhob der Vorsteher des von Loyola gegründeten Katechumenenhauses für jüdische Konvertiten nochmals denselben Vorwurf. Dann hatte Loyola wenigstens in Rom Ruhe. In seiner spanischen Heimat hielt sich das Gerücht von seiner Ketzerei bis über seinen Tod hinaus. Neunmal stand Ignatius vor dem Glaubensgericht[6], gewiß eine Folge des neuartigen Auftretens in einem Raum, der naturhaft konservativ ist, zum Teil eine Folge der Verbindung, die lutherfreundliche Kreise mit ihm und seinen Anhängern pflegten. Übrigens auch ein Beweis, daß die einstige großartige Freiheit in der Kirche dem Geiste der Enge, des Argwohns und der Angeberei gewichen war.

Die hervorragende sozial-caritative Wirksamkeit der Iñiguisten im Hungerwinter 1538/39 hatte beim Volke die Meinung hochkommen lassen, es handle sich um einen neuen Orden. Tatsächlich liefen die Tendenzen der Entwicklung nach dieser Richtung. In längeren Beratungen einigten sie sich am 15. August 1539 auf einen Orden und zum Gelübde des Ge-

6) Viermal in Spanien, zweimal in Frankreich, dreimal in Italien.

horsams gegen einen Oberen, um das Papstgelübde richtig erfüllen zu können. Der neue Orden sollte Societas Jesu heißen, Studienhäuser mit Einkünften für den Nachwuchs errichten, die Mitglieder sollten keine eigene Tracht haben, auf das gemeinsame Chorgebet und Bußübungen verzichten, um ganz ihrer Aufgabe zu leben: Förderung der Seelen in christlichem Wandel und christlicher Lehre, Ausbreitung des Glaubens durch das Amt des Wortes, durch geistliche Exerzitien, Werke der Nächstenliebe und besonders Unterweisung der Kinder und Ungebildeten im Christentum. Der mündlichen Bestätigung, die der Papst am 3. September dem ersten Entwurf der Statuten gab, folgte ein harter Kampf an der Kurie, bis am 27. September 1540 die Bulle Regimini militantis Ecclesiae die Gesellschaft Jesu kanonisch begründete, freilich mit der Beschränkung der Vollmitglieder auf sechzig. Loyola verhielt sich in dieser wechselvollen Phase wie ein kluger Sachwalter. Er gelobte dreitausend Messen, brachte aber auch Empfehlungen von höchsten Herren und von Städten ihrer Wirksamkeit bei. Die Bulle hatte die Ausarbeitung von Satzungen verlangt. Sie wurden in Beratungen vom 4. März 1541 an erstellt, und in zweimaligem Wahlgang wurde Ignatius zum Praepositus Generalis gewählt. Er hatte die einstimmige erste Wahl abgelehnt und die Ablehnung mit seiner Krankheit und seiner sündhaften Jugendzeit begründet, die zweite Wahl aber erst nach Aussprache mit seinem Beichtvater, dem er die Entscheidung anheimstellte, angenommen. Am 22. April 1541 legten die Mitglieder der Gesellschaft in St. Paul vor den Mauern ihre Profeßgelübde ab und besuchten die übrigen Hauptkirchen. Die Haltung Loyolas darf nicht als Zeremoniell eines gewissen Lebensstils gedeutet werden, etwa wie die Flucht mittelalterlicher Kaiserkandidaten in die Einsamkeit, um sich dort finden und einholen zu lassen. Beide Gründe waren vielmehr berechtigt, es handelte sich um die physische und psychische Tauglichkeit des Werkzeuges, als das er sich fühlte. In dieser Hinsicht stand ihm das Werk weit über der Person, auch seiner eigenen.

Übereinstimmend deuten die Kenner dieser außerordentlichen Vita die fünfzehn Generalatsjahre als den Höhepunkt im Leben Loyolas. Nicht nur in dem Sinne, daß der General das Letzte an Klugheit, Welt- und Menschenkenntnis aus sich herausholte und sich – ein Erbe guter baskischer Anlagen – als ungewöhnlich praktischer und geschäftsgewandter Mann entpuppte, sondern, was viel mehr ist, daß auch das innere Wachstum nicht stillestand, sondern sich glückhaft weiter entfaltete. Der General verlor über dem Vielerlei nie das Eine aus dem Auge. Freilich ging diese Vollentfaltung nicht ohne Hemmungen vor sich; denn das jähe Emporwachsen seiner Gesellschaft, deren Stellung an den katholischen Fürstenhöfen und ihre Ausdehnung bis in die überseeischen Länder brachten dem General nicht nur Freuden, sondern auch Sorgen. Er

hatte reichlich Gelegenheit, die Menschennatur in ihrer unerschöpflichen Mannigfaltigkeit mit ihren Eigenarten und Finten kennenzulernen, die Fährlichkeiten der Bewährung zu studieren, die unheimliche Macht der Sedimente der Gewöhnung zu beobachten und sich mit dem ständig wachsenden Verwaltungskram herumzuschlagen.
Zwischen dem erträumten Idealbild einer Gesellschaft und der rauhen Wirklichkeit klafften Abgründe, deren Existenz dem Stifter schwere Sorgen bereitete. Der heroische Schwung, mit dem die Mitglieder der Societas Jesu durch Predigt, Katechese, Beichtstuhl, Exerzitien und Volksmissionen die Seelsorge belebten, das höhere Schulwesen organisierten, an Fürstenhöfen und in Staatskanzleien mit Rat und Tat gegenwärtig waren, in Amerika und Asien Missionen errichteten und sich der großen Abfallbewegung in Deutschland entgegenwarfen und sie zum Stehen brachten, konnte auf die Dauer nicht gehalten werden, sondern mußte nach dem bekannten Gesetz der Psychologie Phasen der Depression, des Zweifels und der Schwäche weichen. Noch handelte es sich um eine junge, traditionslose Gründung, die nicht zuletzt auch inmitten der übrigen Ordensfamilien der Kirche ihren Platz erst finden mußte. Gerade Rom als Standplatz war gefährlich, da es bei der Größe des Verwaltungsapparates der Kurie und den vielen einander durchkreuzenden Bestrebungen für Intrigen und Auseinandersetzungen reichlich Raum bot. Dazu gab das rasche Wachstum der Gesellschaft und die Tätigkeit ihrer Mitglieder an Höfen und Universitäten vielfach Anlaß zu internen Spannungen im Orden selbst. Daß die Gründung allen Gefahren von außen und innen standhielt, nicht zerfiel oder in ein abgewandeltes Gemächt umgemodelt wurde, beweist ebenso die Richtigkeit des Grundkonzeptes wie die Härte und Genialität ihres Stifters.

Die Arbeit dieser fünfzehn Generalatsjahre lief auf Seelsorge hinaus, vom Nächsten und Dringendsten bis in das Weltweite, und zwar durch seine Gesellschaft, die ausgebaut und befestigt wurde. Und dies alles nicht in Anmaßung des Kirchenregiments oder in der Aufrichtung einer zweiten Hauptbefehlsstelle in der Kirche, sondern als Unterstützung der ordentlichen Seelsorge. Dort wo diese funktionierte, durch Vertiefung und Erschließung der inneren Kräfte der Religion Christi, wo sie darniederlag, durch Reform und Entflammung, wo sie durch die protestantische Bewegung ausgelöscht zu werden drohte, durch Belebung und, wenn nötig, durch Gegenangriff, wo das Heilswort noch nicht verkündet worden war, durch äußere Mission. Die halbe Erde ward der Schauplatz dieser conquista espiritual und länderweise wechselten die Situationen dieses geistigen Kampfes. Welch eine Aufgabe, die richtigen Personen auf den richtigen Platz zu stellen und bei den bunten Wechselfällen der stürmisch bewegten Zeit richtig zu dirigieren! Welch eine Aufgabe, das Instrument eines solchen Werkes, eben die Gesellschaft Jesu, blank und

einsatzbereit zu halten! Manches half. Dank der Erfindung der beweglichen Lettern konnten 1548 die Exercitia spiritualia als Druck ausgegeben werden und traten in die Reihe der Schicksalsbücher der Menschheit. In vier Wochen sollte der Exerzitand in Einsamkeit und Stillschweigen durch Betrachtung der Grundwahrheiten des Glaubens, des Lebens und Leidens des Herrn und der Verherrlichung Christi und der Heiligen die Stufen der Reinigung, Erleuchtung und Vereinigung mit Gott hinanschreiten und als Umgewandelter in der Welt leben und wirken. Der erste Satz des Fundaments enthält in klassischer Kürze und Klarheit die Grundausrichtung. Er beginnt mit „homo", geht also vom Menschen aus und weist das Büchlein als Kind des christlichen Humanismus aus. Er schließt mit einer Erwägung über die Gottesfurcht, sagt, daß der Mensch durch den timor servilis sich aus der Todsünde erhebe und dann leicht zum timor filialis gelange, Gott wohlgefällig, quia est (inseparabiliter conjunctus) cum amore Divino[7]. Anders als in der Göttlichen Komödie Dante durch die drei Reiche des Jenseits wandert, durchdenkt und erlebt Loyola für sich und unzählige Nachfolger den Kosmos des christlichen Glaubens auf dieser Erde. Großartig berühren inmitten einer Zeit darniederliegender Theologie und Entartungserscheinungen der Frömmigkeit die Architektonik des Aufbaues, die tiefe Psychologie und logische Folgerichtigkeit, in die die Mysterien des Glaubens eingebettet sind. Der neue Typ, den dieses Tatbuch ausprägte, war der aktive katholische Christ, der mit seinem Glauben Ernst machte. Man darf dieses Büchlein das wahre Porträt Loyolas nennen, und er selbst hielt viel von ihm.

Von nicht minderer Bedeutung für die Erkenntnis des wahren Wesens Loyolas sind die Konstitutionen, die Verfassung der Gesellschaft Jesu. Wie stets in ähnlichen Fällen kann die juridische Bewältigung und rechtliche Eingliederung eines Konzeptes, das dem Wesen und Erleben eines Einzigen entsprungen war, nur eine Annäherung an das Geplante, nie hundertprozentige Erfüllung sein. Von 1541 bis 1549 rang Loyola, seit 1547 von seinem Sekretär Juan de Polanco tatkräftig unterstützt, um Gehalt und Gestalt dieses Rechtsbuches, das von der ersten Generalkongregation 1550 bestätigt[8] und noch später ergänzt wurde. Für die Gestaltung der Schulen im einzelnen ließ Loyola im vierten Teil der Konstitutionen einen weiten Spielraum. Er betonte wiederholt, daß man sich nach den verschiedenen Ortsverhältnissen richten solle und daß später eine mehr einheitliche Studienordnung folgen werde[9]. Die Be-

7) Zitiert nach J. Roothaan: Exercitia spiritualia (1911), S. 326.
8) Über den Anteil der beiden an den Konstitutionen vgl. C. Englander: Ignatius von Loyola und Johannes von Polanco (1955), S. 158ff. Dazu P. de Chastonay: Die Satzungen des Jesuitenordens. Werden, Inhalt, Geistesart (1938).
9) Diese Ratio atque Institutio Studiorum S. J. kam erst 1599 heraus.

deutung der Schule, besonders der höheren Schulen, für die Gesellschaft und die kommende Entwicklung erkannt zu haben, wird für Loyola stets ein Ehrenzeichen sein. Der tiefe religiöse Ernst, mit dem sich der Meister der Ausarbeitung der Konstitutionen hingab, erweist ihn als wesentlich religiösen Menschen, der sich auch bei diesem Geschäft nie an den Juristen verlor. Die viel bewunderten Vorzüge der Verfassung, Klugheit und Psychologie, eindringende Welt- und Menschenkenntnis, Festigkeit und Anpassungsfähigkeit, nicht zuletzt die beherrschende Stellung des Gehorsams sind darüber nicht zu kurz gekommen.

Eine besonders heikle Entscheidung war in der Frage eines weiblichen Zweiges der Gesellschaft, in Analogie zu vielen bestehenden Orden, zu fällen. Als 1546 seine alte Gönnerin Isabel Roser von Barcelona nach Rom kam und sich mit zwei anderen Frauen unter seinen Gehorsam stellte, nachdem sie den weiblichen Zweig der Jesuiten bei Paul III. durchgesetzt hatte, wagte Loyola das Experiment. Aber als sich herausstellte, daß der Versuch dem General mehr Mühe kostete als die Leitung des ganzen Ordens, entließ er die Damen trotz heftigen Widerstandes. Sein Absagebrief vom 1. Oktober 1546 wußte den unangenehmen Inhalt durch besonders gewählte Form zu mildern[10]. Da der Papst bald darauf die Gründung eines weiblichen Zweiges für immer untersagte, war diese Angelegenheit abgetan.

Außer den Exercitia spiritualia und den Konstitutionen muß der riesigen Korrespondenz Loyolas als einer wichtigen Quelle zur Erkenntnis seiner Geisteshaltung gedacht werden. Während bis Ende 1549 etwa 920 Briefe erhalten sind, existieren aus den letzten sechs Jahren 6641 eigene oder Polanco aufgetragene Schreiben[11]. Der Brief ist ein unmittelbares Zeugnis für seinen Verfasser, auch dann, wenn der Inhalt mehr amtlichen Charakter aufweist. Selbstbeherrschung und gewählte Form charakterisieren ihn. Loyola liebte es, auch prosaische Angelegenheiten durch einen religiösen Gedanken am Eingang in eine höhere Sphäre zu erheben. Es ist die Regel, daß das Eigentliche des Briefes erst in der Mitte oder im zweiten Teil zum Vorschein kommt, er fällt nicht mit der Türe ins Haus. Fast unübersehbar die Materien, die an ihn herangetragen wurden oder zu denen er von sich aus Stellung nahm. Eigentümlich die Gehaltenheit der Schreiben, die in hochpolitischen Angelegenheiten nicht pathetisch, in Personalfragen nicht vertraulich, in kleineren Dingen nicht trivial werden. Die Kühle der Distanz umgibt sie, auch wenn das eigene Herz mitschwingt. Dieser Zug zu Abstand von Menschen und Dingen war Loyola ureigen, vertiefte sich mit den Jahren und prägte sich zuletzt in einer gewollten Einsamkeit aus. In der Bedrängnis ob der Überfülle von Arbeiten, mit bitteren Erfahrungen und dem Hochgang religiöser Erlebnisse

10) Deutsch bei H. Rahner: Ignatius von Loyola. Geistliche Briefe (1956), S. 132.
11) Vgl. H. Rahner: Ignatius von Loyola (1955), S. 289.

aperte der Grundzug dieses Alleingehers völlig aus, der mit den Ausdrücken Reserve, Diskretion und Meidung jeder Vertraulichkeit nur ungenau zu umschreiben ist, zum Teil in seiner adeligen Abstammung, zum Teil im baskischen Volkstum wurzelt. Besonders auffällig trat dieser Zug in der streng sachlichen Behandlung seiner engsten Mitarbeiter hervor, während er gegen werdende Mitglieder sich menschlich näher zeigte.

Ohne Zweifel haben auch persönliche Erfahrungen diese Haltung schärfer hervortreten lassen. Verschiedene Länder wehrten seiner Gesellschaft den Zutritt, viele Orden – mit Ausnahme der Kartäuser – lehnten sie mehr oder minder heftig ab, das Mutterland Spanien zeigte sich betont unfreundlich, an der Kurie selbst gab es keineswegs lauter Freunde. Zu den äußeren Befehdungen, nicht zuletzt durch den militanten Protestantismus, traten innere Spannungen. Mit unerbittlicher Strenge entfernte Ignatius untaugliche Mitglieder aus der Gesellschaft, in der portugiesischen Provinz 1552 auf einmal etwa 30, aus dem Römischen Kolleg 1555 auf einmal 11, aus dem Deutschen Kolleg 10. Zwischen 1552 bis 1556 wurden mindest 200 Personen entlassen, die meisten keineswegs wegen großer Vergehen. Weder Hochadel und Geistesadel noch Verwandtschaft mit angesehenen Mitgliedern schützte die Betreffenden, die manchmal sogar mit dem Orden in freundschaftlicher Beziehung blieben. Immerhin konnte es nicht ausbleiben, daß Loyola in geistlichen Kreisen bis zum Papst und in weltlichen Kreisen als Ordenstyrann hingestellt wurde. Als sein alter Gegner Carafa am 23. Mai 1555 zum Papst gewählt wurde, zitterten Ignatius nach eigenem Geständnis bei dieser Nachricht alle Knochen im Leib. Trotz beruhigender Versicherungen Pauls IV. blieb der Papst der Gesellschaft gegenüber nicht freundlich eingestellt und trug sich mit dem Gedanken einer Verfassungsänderung. Doch starb Ignatius bereits am 31. Juli 1556, unerwartet, so daß Polanco den erbetenen päpstlichen Segen nicht mehr einholen konnte. Er wurde 1609 selig, 1622 heiliggesprochen.

In der Ordensgeschichte beginnt mit Loyola ein neuer Band, in der Genealogie geistlicher Genossenschaften steht er allein für sich. Als Gestalter der Wendezeit vom Spätmittelalter zur Neuzeit gehört er nicht nur der Kirchen-, sondern auch der Weltgeschichte an und wirkt durch seine Gesellschaft bis zur Gegenwart in die Breite und Tiefe. Seine innere Entwicklung vom Junker über den büßenden Pilger bis zum suchenden Seelsorger, Organisator und Ordensgeneral führt durch die Geheimnisse einer Menschenseele mit ihren reichen Anlagen und Eigenheiten und entläßt den nachdenklichen Betrachter mit Ehrfurcht und Staunen vor dem Zusammenspiel von Natur und Gnade, Fügung und Führung.

UM DIE ABSTAMMUNG DES MENSCHEN

Von Paul Overhage S. J., Koblenz

Eine Evolution der Organismen, also eine Entwicklung der Tier- und Pflanzenwelt im Verlauf der Erdzeitalter von niedrigen, noch einfach organisierten Formen hinauf bis zu den höchstorganisierten Vertretern, paßt durchaus in die Vorstellungen, die sich die Naturforscher heute vom Universum machen. Nach dem modernen naturwissenschaftlichen Weltbild liegen die Dinge, die das Weltall ausmachen, nicht vollendet und ausgestaltet vor, sie befinden sich vielmehr in dauernder Veränderung und Entwicklung und entfalten sich erst nach und nach im Lauf der Zeit. Das gilt von den ungeheuren Sternenwelten, den riesigen Spiralen der Milchstraße mit den sie bevölkernden Sonnen und Sonnensystemen ebenso wie für unsere Erde und die Welt des Lebendigen. Alle lebenden Wesen machen eine Keimentwicklung vom Ei über den Embryo und das Jugendstadium bis zum erwachsenen Individuum durch. Das Reich des Organischen zeigt dazu nach Ausweis der Fossilfunde in den geologischen Schichten eine ständige Höhersteigerung der Organisation, die sich im Verlauf der Erdzeitalter vollzogen hat. Geht man nämlich immer weiter in die geologische Vergangenheit der Erde zurück, dann gelangt man, z. B. bei den Wirbeltieren, zu immer einfacheren Formen. Es sieht so aus, als ob zu den Wesenseigenschaften des Organischen nicht nur eine immanente Gestaltungs- und Wachstumsfähigkeit gehöre, die bei der Individualentwicklung das Heranwachsen und Reifen des Keimes bis zur hochkomplizierten Endgestalt bedingt, sondern darüber hinaus noch eine immanente Evolutionsfähigkeit über die Generationen hinweg zu einer Weiter- und Höherentwicklung, zu immer verwickelter organisierten Formen während der Jahrmillionen langen Zeiträume der Organismengeschichte.

Nach dieser Auffassung verdankt das Lebendige seinen Ursprung nicht dem plötzlichen Einbruch einer vollendeten und fertigen Wirklichkeit oder, anders ausgedrückt, die Arten der Pflanzen und Tiere mit ihrer Fülle und Vielfalt traten nicht fertig auf den Plan. Nein, das Organische, z. B. der Stamm der Wirbeltiere, hat sich dann von einfachen Anfängen her immer mehr ausgeformt und höher organisiert, immer mehr dem zu, was einst die leibliche Gestalt des Menschen sein sollte. Dieses Endziel wurde von fernher durch ständiges Fortschreiten und Höhersteigen, durch ständig verwickelter werdende Strukturen und Organisationen und durch ständig sich steigernde psychische Fähigkeiten

vorbereitet und angestrebt. Mögen sich auch die Naturwissenschaftler in der Frage, durch welche Ursachen diese Höherentwicklung zustande kam und wie eigentlich die großen Baupläne der Organismenwelt im einzelnen geworden sind, in vielen tausend Dingen uneinig sein, alle weisen sie aber daraufhin, daß im Ablauf der Erdperioden diejenigen Merkmale immer mehr vorbereitet wurden und immer deutlicher Gestalt gewannen, die schließlich das körperliche Erscheinungsbild des Menschen zusammensetzen. Es ist, wie es scheint, ein langsames fortschreitendes Reifen und Sichbereiten auf den Menschen hin, das die aufsteigende Stammeslinie der Wirbeltiere auszeichnet.

Wir wollen hier nicht ausführlich untersuchen, ob eine derartige Gesamtevolution des Organismenreiches von der Naturwissenschaft mit Sicherheit erwiesen ist, z. B. die Evolution der Wirbeltiere von niedrig organisierten fischartigen Formen nach Art der Agnathen und Placodermen über die echten Fische, die Amphibien, Reptilien zu den Vögeln und Säugern, also über verschiedenartige organische Baupläne und Organisationstypen hinweg. Es sei nur erwähnt, daß sich ein direkter Nachweis der Abstammung (Deszendenz) nicht erbringen läßt, weil sich der eigentliche stammesgeschichtliche Vorgang, der Fortpflanzungszusammenhang oder die Blutsverwandtschaft zwischen den Organismen einer stammesgeschichtlichen Reihe, direkter und exakter Beobachtung entzieht und kein fossiles Lebewesen seinen Ahnennachweis bei sich trägt. Die Evolutionsforschung vermag deshalb nur Ähnlichkeiten der Gestalt, also reine Formverwandtschaften, niemals aber Blutsverwandtschaften oder die genetischen (zeugungsmäßigen) Beziehungen exakt festzustellen. Echte Formverwandtschaft wird zwar für gewöhnlich mit Blutsverwandtschaft gleichgesetzt, weil sich nur so Stammesreihen aufstellen lassen. Wir müssen uns aber bewußt bleiben, daß dies nicht auf Grund exakter und direkter Beobachtung geschieht, noch geschehen kann. Die Behauptung einer Abstammung oder Evolution beruht deshalb stets nur auf einer Deutung der Formverwandtschaft als Blutsverwandtschaft. Sie ist nur eine Auslegung der Befunde. Evolution bleibt deshalb in ihrem Grundcharakter eine Hypothese, eine Annahme zur Erklärung der im Organismenreich in so reicher Fülle beobachteten stufenweise gegliederten Formverwandtschaft, die sich auf indirekte oder sogenannte Indizienbeweise stützt. Wegen dieser indirekten Beweise kann man sie aber, besonders für enger umgrenzte Organismengruppen, als gut begründete Theorie bezeichnen[1].

Unsere eigentliche Frage ist nun: Können wir in die Evolution der Or-

1) Zu diesen theoretischen Fragen siehe P. Overhage SJ (25; 26; 27). Von den eingeklammerten Zahlen bezieht sich die erste auf die entsprechende Nummer der am Schluß des Beitrags beigegebenen Bibliographie, die zweite, durch ein Komma getrennte bezeichnet die Seitenzahl des Buches. Sind zwei Zahlen durch einen Strichpunkt voneinander getrennt, so bezeichnet jede eine andere Nummer der Bibliographie.

ganismen ohne weiteres den Menschen miteinbeziehen? Den ganzen Menschen sicher nicht. Das Erscheinen des Menschen ist nämlich ein derartiges, alle organische Evolution übersteigendes Ereignis, daß die Naturwissenschaften allein mit ihren Mitteln und Methoden es überhaupt nicht richtig und erschöpfend zu fassen vermögen. Das beweist schon die Existenz der sogenannten Geisteswissenschaften mit ihrer Fülle von Disziplinen: Theologie, Philosophie, Geschichte, Vorgeschichte, Kulturgeschichte, Literatur, Kunst, Rechts-, Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, Politik usw. Alle müssen zusammenwirken, um den unerschöpflichen Reichtum des menschlichen Wesens auch nur einigermaßen zu ergründen und zu erfassen. Die biologischen Wissenschaften haben aber in bewußter Scheu vor einer Berührung mit den geisteswissenschaftlichen Gegebenheiten den Wesensunterschied, der zwischen geistmitbedingter und nur materieller Daseinsweise besteht, meist außer acht gelassen und in den Beziehungen von Mensch und Tier kein qualitatives, sondern nur ein quantitatives Problem gesehen. Auch heute ist das vielfach noch der Fall. Damit aber wird man der Sonderstellung des Menschen in der Schöpfung nicht gerecht, die ihm auch im Biologischen, wie wir sehen werden, zukommt.

Die Frage nach der Einbeziehung des Menschen in den Rahmen einer Gesamtevolution kann also nur in Hinsicht auf seine leibliche Gestalt und ihre Entwicklung aus niedrigeren organischen Formen gestellt werden. Geschieht dies, so „hat das kirchliche Lehramt nichts dagegen einzuwenden, daß die Entwicklungstheorie nach dem augenblicklichen Stand der Naturwissenschaften und der Theologie von Fachleuten beider Gebiete zum Gegenstand der Forschung und wissenschaftlichen Diskussion gemacht wird", vorausgesetzt, daß zugleich auch „die Gründe des Für und Wider mit dem schuldigen Ernst und maßvoller Zurückhaltung geprüft und gewertet werden" (AAS XXXXII [1950] 576). Prüfen und werten wir also die Gründe, die die Naturwissenschaften für eine Evolution des Menschenleibes vortragen. Gehen wir aus von den verschiedenartigen Stammbaumkonstruktionen und beschäftigen uns dann mit dem gestaltlichen Vergleich und dem fossilen Befund der in Frage kommenden Formen höherer Primaten.

Widersprechende Stammbaumhypothesen

Jede biologische Forschung am Menschen wird immer wieder versuchen und versuchen müssen, den Ursprung des Menschenleibes aus natürlichen Ursachen durch eine Evolution von tierischen Vorfahren her zu erklären. Das liegt im Wesen der Naturwissenschaften begründet. Es ist deshalb von vornherein zu erwarten, daß auf den Universitäten von den meisten zuständigen Forschern die Evolution des Menschenleibes vertreten wird.

Aber wir dürfen nicht glauben, es gäbe bezüglich der Ableitung der menschlichen Gestalt von vorzeitlichen Primatenformen eine auch nur einigermaßen einheitliche Auffassung. Das ist nie der Fall gewesen und ist bis zur Stunde nicht erreicht. Wer sich an Hand naturwissenschaftlicher Bücher über diese Frage zu orientieren versucht, wird deshalb auf eine erstaunliche Fülle verschiedener, ja gegensätzlicher Meinungen in der Beurteilung stammesgeschichtlicher Zusammenhänge, in der Einordnung fossiler Formen, in der Konstruktion von „Stammbäumen" und Ahnenreihen und in der Angabe von erklärenden Ursachen stoßen, die in den einzelnen Werken vertreten werden. Dabei ist es ziemlich gleichgültig, welche Frage oder welchen Befund man herausgreift. Fast immer gehen die Auffassungen auseinander. Das bestätigen sehr anschaulich die „Stammbäume" des Menschen, die in den letzten Jahren von Heberer, Schultz, Patterson, Keith, Weinert und anderen gezeichnet und veröffentlicht wurden (6; 47). Sie alle sind verschieden, viele sogar in wesentlichen Punkten verschieden. „Das hebt die Tatsache hervor, daß es bei dem augenblicklichen Stand unserer Kenntnisse noch durchaus möglich ist, zu sehr verschiedenen Deutungen der Primatengeschichte zu gelangen. Man kann kaum daran zweifeln, daß zukünftige paläontologische Funde erhebliche, vielleicht sogar überraschende Abänderungen in unsern Vorstellungen von der Stammesgeschichte der Primaten herbeiführen werden" (44,306).

Die verschiedenartigen Meinungen bezüglich der Herleitung der menschlichen Gestalt von tierischen Vorfahren sind so zahlreich, daß sie sich an dieser Stelle unmöglich im einzelnen wiedergeben lassen. Wir können sie nur in groben Zügen etwa folgendermaßen umreißen: Da ist zunächst die Gruppe derjenigen, die die menschliche Leibesgestalt von Großaffen (Pongiden im weiteren Sinn mit Einschluß der fossilen Formen) herleiten. Einige von ihnen halten Formen nach Art der heute lebenden schwingkletternden Menschenaffen für die allernächsten Blutsverwandten des Menschen. Die Amerikaner bevorzugen dabei als Modellform den Gorilla, die europäischen Forscher den Schimpansen; auch an den Orang Utan und den Gibbon hat man gedacht. Andere bestreiten das Auftreten von Hanglern oder Schwingkletterern mit ihren extrem lang ausgebildeten Armen in der menschlichen Stammesgeschichte und ziehen als Modelle weniger einseitig spezialisierte, aber immerhin noch menschenaffenähnliche Formen heran. Eine zweite Gruppe lehnt jegliches menschenäffische Stadium als Durchgang zur Bautypik der Hominiden (Menschenartigen) ab und sucht unter meerkatzenartigen Formen oder auch unter den Halbaffen passende Ahnenmodelle, etwa nach Art des heute noch lebenden Tarsius oder des ausgestorbenen „Anaptomorphus homunculus". Eine weitere Gruppe läßt die menschliche Form vom frühen Tertiär, ja sogar von der Wurzel des Säugerstammes einen Eigen-

weg durchlaufen. Man versteht, daß Remane (37) unter dem Eindruck dieser verwirrenden Sachlage von einem „Meinungschaos in der Hominidenphylogenie" spricht.

Die Zahl der Meinungen in der Abstammungsfrage ist also ungewöhnlich groß. Sie ist in Wirklichkeit noch größer, da sich innerhalb der angeführten Gruppen deutlich weitere Varianten und Schattierungen der Auffassung, z. B. betreffs des Zeitpunkts der Abgliederung des Menschenstammes, abheben. Das alles beweist, daß von einer auch nur annähernd übereinstimmenden Deutung weder des vorliegenden fossilen Fundmaterials noch der anatomischen (morphologischen) Befunde an jetzt lebenden Primaten keine Rede sein kann. Mit Recht sagt deshalb Boule-Vallois, daß ein Vergleich der z. Z. dargebotenen Stammbaumdarstellungen geeignet ist, „unsere Zurückhaltung, wenn möglich, noch zu steigern. Es bestehen nämlich zwischen diesen verschiedenen Darstellungen bedeutende, bisweilen sogar wesentliche Unterschiede. Die Gruppe der Hominiden repräsentiert sich in einer solchen Fülle verschiedenartiger Beziehungen und Anknüpfungspunkte, daß man zu der Frage kommt, ob es nicht vernünftiger sei zu folgern, diese ganze Gruppe hänge noch ‚in der Luft' und die Einfügungsstelle des Menschenzweiges in benachbarte Zweige oder Stämme sei nicht genau bekannt. Ebenso viele Hypothesen wie Autoren" (2,536). Es hat deshalb keinen Sinn, hier einen Stammbaum abzubilden.

Diese starke Meinungsverschiedenheit ist jedoch nicht auffällig oder sonderbar, sondern sogar zu erwarten. Sie wird letztlich durch die nicht abzuändernde Tatsache hervorgerufen, auf die wir schon hinwiesen: Stammesgeschichtliche Verwandtschaft, die ja letztlich auf genetischer (zeugungsmäßiger) Verwandtschaft beruht, läßt sich nicht direkt und exakt beobachten, sondern nur auf Grund eines Vergleichs formaler Ähnlichkeiten der Gestalt indirekt erschließen. Sie ist nur eine Deutung des gestaltlichen Befundes. An Deutungen aber sind bekanntlich stets mehrere und verschiedenartige, ja sogar gegensätzliche möglich. Das gilt für die Beurteilung gestaltlicher (morphologischer) Ähnlichkeiten zwischen lebenden Primatengruppen ebenso wie zwischen diesen und ausgestorbenen fossilen Vertretern.

Gestaltlicher Vergleich

Die soeben geschilderte verworrene Situation in der Abstammungsfrage besagt natürlich noch nichts gegen die Abstammung selbst. Es bestehen ja Anzeichen, die auf einen materialursächlichen Zusammenhang des Menschenleibes mit tierischen Formen hinweisen. Sie sind vor allem im Indizienbeweis zusammengetragen, der sich auf gestaltlichen Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen zwischen dem Menschen und den heu-

tigen Menschenaffen stützt. Ohne Zweifel sind solche Übereinstimmungen – natürlich neben einer Fülle von Sonderheiten, was man nicht übersehen darf – in großem Ausmaß vorhanden, da ja Mensch und Menschenaffen dem Bauplan der Säuger und unter diesen wieder dem Typus der höheren Primaten angehören. Weinert hat eine ganze Reihe solcher Ähnlichkeiten herausgestellt. Er wählte dazu Merkmale, die, wie er meint, wohl kaum funktionsbedingt seien, wie die Stirnhöhlen, die Zwischenkiefernähte, die Gestalt des äußeren Ohres, die Gaumenfalten, den Abstand der Augen voneinander (Interorbitalbreite), das foramen spinosum (ein kleines Loch an der Schädelbasis, durch das ein Nerv aus der Schädelhöhle austritt), die Variabilität des Schädels, das os centrale (ein kleiner rundlicher Knochen in der Handwurzel, der beim Orang Utan vorhanden, beim Menschen, Schimpansen und Gorilla jedoch mit anderen Handwurzelknochen verschmolzen ist), die Wirbel- und Rippenzahl, die Arterienabzweigung, den Eiweißaufbau des Blutes usw. Als Ergebnis seiner Untersuchungen stellt Weinert fest: Der Schimpanse kommt in allen diesen Merkmalen dem Menschen am nächsten, dann folgt der Gorilla, dann der Orang Utan. Aus diesem Befund zieht er den Schluß, daß Gorilla-Schimpanse-Mensch aufs engste blutsverwandt seien und sich erst spät, gegen Ende der letzten Periode des Tertiärs, dem Pliozän[2], nacheinander aus dem gemeinsamen Stamm gelöst hätten. Um dieser engen Verwandtschaft Ausdruck zu verleihen, gibt er ihnen den gemeinsamen Namen „Summoprimaten".

Remane formuliert vorsichtiger und sagt: „Da manche spezielle Übereinstimmungen zwischen Hominiden und Schimpansen bestehen, ist durchaus die Möglichkeit gegeben, daß die Hominiden eine spezielle gemeinsame Stammeslinie mit dem Schimpansen haben" (37,199). Auf Grund der festgestellten Übereinstimmungen (Homologien) besitzt deshalb nach ihm „bei weitem die größte Wahrscheinlichkeit... die Abzweigung der Hominiden von der Gorilla-Schimpansen-Gruppe, so daß die Zusammenfassung dieser drei Linien als Summoprimaten, wie sie Weinert vollzogen hat, durchaus berechtigt ist" (37,199). Daß eine große Zahl von Autoren eine stammesgeschichtlich weiter zurückliegende Abgliederung des Menschenstammes vertritt, führt Remane unter anderm auch auf Bequemlichkeit zurück. Denn „die nahe Angliederung der Hominiden an die Summoprimaten erfordert", so meint er, „die Angleichung an eine weitgehend konkret darstellbare Ahnenform; je weiter zurück die Angliederung verlegt wird, um so mehr kann sie nach einem Wunschbild geformt werden" (37,199).

2) Die geologischen Perioden, die in der Darstellung genannt werden, haben folgende zeitliche Reihenfolge in die Vergangenheit zurück: Geologische Gegenwart (Holozän), Eiszeitalter (Pleistozän), Tertiär mit den Untergliederungen: Pliozän, Miozän, Oligozän, Eozän, Paläozän. Dann folgen Kreide, Jura, Trias.

Wir lassen die Richtigkeit und Berechtigung dieser Behauptung dahingestellt und fragen jetzt nach dem Argument Weinerts für die enge Blutsverwandtschaft der Summoprimaten. Es läßt sich folgendermaßen formulieren: Hätte der Mensch unabhängig von den Menschenaffen eine eigenständige Entwicklung durchlaufen und würde man „die menschliche Stammeslinie schon an den Ursprung der anthropoiden Großaffen oder gar noch weiter zurückverlegen", dann müßte „die Menschheit alle Merkmale, die sie mit Gorilla und Schimpanse und schließlich nur noch mit dem Schimpansen unter allen Tieren der Erde gemeinsam besitzt, unabhängig von den genannten Anthropoiden (Menschenaffen) noch einmal in Konvergenzentwicklung erworben haben". Daß aber ein solch reichhaltiger Merkmalskomplex zweimal unabhängig entstanden sei, einmal im Hominiden- und einmal im Pongiden-(Menschenaffen-)Stamm, sei bei der außerordentlichen Mannigfaltigkeit der Aufbaumöglichkeiten von Eiweißmolekülen „völlig unmöglich". Es bliebe als einzige Erklärung nur enge Blutsverwandtschaft (48,293).

Diese Beweisführung hat jedoch sehr an Gewicht verloren, seit sich herausstellte, daß manche der von Weinert verwendeten Merkmale (z. B. Stirnhöhlen und Siebbeine) doch funktionsbedingt sind (vgl. 24) oder keine stammesgeschichtliche Wertigkeit (phyletische Valenz, [12])[3] besitzen. Dazu ist man zu der besonders durch das Material der Australopithecinen gestützten Erkenntnis gelangt, daß Erbübereinstimmungen (Genkongruenzen) durch sogenannte „Parallelevolutionen", d. h. durch erbliche Weitergabe einzelner Merkmale oder Gene von einer gemeinsamen, weit zurückliegenden vormenschenäffischen (vorpongiden) Erbgrundlage aus, unabhängig von einander zustande kommen können. Neu sind dann die einzelnen Merkmale nicht an sich, sondern nur in ihrer jeweiligen Zusammenstellung und Häufigkeit. Es ist deshalb aus den heutigen Übereinstimmungen des Menschen mit jetzt lebenden Menschenaffen, wie Heberer betont, „kein Schluß auf die nähere oder weitere phyletische (stammesgeschichtliche) Verwandtschaft mit Eindeutigkeit möglich" (3,8). Diese gemeinsamen Merkmale sind „belanglos für engere oder entferntere Blutsverwandtschaft" (41,92). Außerdem ist unsere Kenntnis der lebenden Primaten auch heute noch, wie Straus sagt, „jämmerlich unvollständig" (43,77). Zahlreiche Gebiete harren z. Z. noch einer genauen Erforschung wie die frühen Stadien ihrer Keimesentwicklung, ihre Variabilität, ihre Fortbewegungsweisen, ihre Histologie, Neurologie, Physiologie und Psychobiologie. So hatten neuerdings Darlington

3) Nach Schultz verschmilzt das os centrale beim Orang Utan und Gibbon des öfteren noch nach Erreichung des Erwachsenenzustandes. „Damit verliert... die phylogenetische Ausdeutung, die Weinert den von ihm vereinfachten Verhältnissen gibt, ihren Wert" (4, 250). Tatsächlich ist nur der Zeitpunkt der Verschmelzung verschieden: beim Menschen im 3. Embryonalmonat, beim Schimpansen z. Z. der Geburt, beim Gorilla während der Kindheit, beim Orang Utan und Gibbon des öfteren im ausgewachsenen Zustand.

und Haque die Zahl von 48 Chromosomen, die bisher für Mensch, Schimpanse und Rhesusaffe angegeben wurden, nur für den Menschen bestätigen können. Für den Rhesusaffen zählten sie nur 42 Chromosome[4]. Ein wirklich umfassender Vergleich mit der Physis, der psychologischen Eigenart und dem sozialen Verhalten des Menschen läßt sich deshalb gar nicht anstellen, sonst wären wohl schon früher die ausgesprochenen Sonderheiten des Menschen in das Interesse der biologischen Forschung getreten.

In dieser ausschließlichen Betonung der Ähnlichkeiten und der Geringschätzung oder Außerachtlassung der Verschiedenheiten, die zwischen Mensch und Menschenaffen bestehen, liegt, wie Straus (42,221) mit Recht sagt, „die größte Schwäche der ‚klassischen' Abstammungslehre" („orthodox anthropoid-ape theorie"). Denn das Besondere, nicht das Übereinstimmende bedarf doch bei stammesgeschichtlichen Verknüpfungen der Erklärung, zumal die Sonderheiten des menschlichen Leibes die Voraussetzung für das umweltoffene, aus der Sphäre des Geistigen bestimmte Verhalten des Menschen bilden. Sie lassen sich aber nicht einleuchtend von der Organisation und dem Verhalten schwingkletternder Großaffen her ableiten und begreifen.

Betrachten wir z. B. die von der Stützfunktion befreite Hand des Menschen. Da sie keine einseitige Spezialisation zeigt, sondern „einen generellen Typus" (10) veranschaulicht, läßt sie sich nicht von der Handform der Primaten ableiten. Deren Hände zeigen nämlich ausnahmslos Anpassungen an bestimmte Lebensweisen und lassen sich in die von O. Abel aufgestellten Handtypen (Zangen-, Krallen-, Haken-, Haftscheiben-, Such- und Kletterlaufhand) einordnen, von denen „keine einzige von einer der fünf anderen abgeleitet werden kann. Alle sind durchaus extreme Typen, die das Ende einer selbständigen Spezialisationsrichtung darstellen" (1,349). Auch die Hand des Gorilla erreicht nicht die Typenhaftigkeit der menschlichen Hand. Ebenso bietet der „Stemmgreiffuß" der Menschenaffen nach Kälin (10; 11) keine Möglichkeit für die Ableitung des „Stützschreitfußes" der Menschen, der besonders im fötalen Zustand eine überraschende Ähnlichkeit mit dem urtypischen Bauplan der Gliedmaßen primitiver Amphibien aufweist, so daß eher deren Gliedmaßengestaltung das Modell für beide abgeben könnte.

Noch viele weitere Merkmale und Merkmalskombinationen der Menschenaffen bieten keinen einleuchtenden Ansatzpunkt für die menschlichen Sondereigentümlichkeiten; so die mächtig entwickelten Überaugenwülste, die Größe und Schrägstellung der Schneidezähne in Ver-

4) Übrigens fanden Ioe Hin Tjio und Albert Levan, wie sie in einem Artikel „The chromosome number of man" (Hereditas 42, 1956) mitteilen, bei ihren Untersuchungen an Geweben menschlicher Embryonen statt der erwarteten 48 stets nur 46 Chromosome in den Mitox-Stadien. Tatsächlich besitzt der Mensch, wie weitere Untersuchungen jetzt erhärtet haben, nicht 48, sondern nur 46 Chromosome.

bindung mit der Basalplatte des Unterkiefers, der Bau der Eckzahngruppe (mächtiger, die Zahnreihe überragender Eckzahn, an den der erste untere Prämolar bis zur Einspitzigkeit angeglichen ist, Eckzahnlücke), der parallele Verlauf der Backzahnreihen, die im Verhältnis zu den Beinen sehr langen Arme usw. Da man diese gestaltlichen Eigenschaften der Menschenaffen als ursprünglich oder primitiv bewertete, eignete man sie der Stammform zu, wenn auch in abgemilderterer Form, und war der Ansicht, daß sie sich allmählich bis zur menschentypischen Ausprägung umgewandelt hätten. Eine solche Auffassung läßt sich jedoch kaum noch vertreten, auch wenn man die außerordentliche Breite der Variabilität, die den Primaten eigen ist, in Rechnung stellt. Diese Merkmale müssen nämlich auf Grund neuer Fossilfunde, wie „Oreopithecus", „Proconsul", der Australopithecinen usw., auf die wir noch zu sprechen kommen, entweder als spezialisiert statt als ursprünglich oder als allein für die Stammesreihe der Menschenaffen typisch gelten. Von menschenaffenartig geprägten Formen lassen sich also die Sonderheiten des menschlichen Formtypus nicht befriedigend erklären und verstehen.

Das gilt auch von dem eigentümlichen Zustand des neugeborenen Menschen. Man erklärte die eigenartigen Proportionen seiner Extremitäten (relativ lange Arme und kurze Beine) im Sinne des „Biogenetischen Grundgesetzes" und sah in ihnen, wie z. B. Weinert und v. Krogh, eine Reminiszenz an eine schwingkletternde Lebensweise der Vorfahren. Ja, man verwertete diesen Befund als „Beweis für den Übergang vom Hangler zum Gänger" (15,595). Das „Biogenetische Grundgesetz" im Sinn einer Wiederholung von erwachsenen Ahnenzuständen läßt sich jedoch nicht mehr aufrechterhalten[5]. Dazu konnte Nauck nachweisen, daß einige Knochen der unteren Gliedmaßen, (z. B. Sprungbein und Schienbein) frühembryonal durchaus in einer Gestaltung angelegt werden, wie sie sich auch beim erwachsenen Menschen findet, dann aber, vielleicht wegen der intra-uterinen Zwangslage der Beine, einen Umweg in ihrer Entwicklung einschlagen, so daß sie zur Zeit der Geburt in ihrer Ausbildung an Verhältnisse bei erwachsenen Menschenaffen erinnern, ein vorübergehender Zustand, der nach der Geburt wieder rückgängig gemacht wird. Weiterhin haben fossile Reste offenbar gemacht, daß die echte Schwingkletterorganisation eine erst spät in der Geschichte der Primaten auftretende Spezialisation darstellt, der aufrechte Gang dagegen eine viel ältere stammesgeschichtliche Erwerbung sein muß, als man bisher anzunehmen gewagt hatte. Die Proportionen der Extremitäten beim Neugeborenen lassen sich deshalb nicht als Nachweis für ein menschenaffenähnliches Ahnenstadium verwerten.

Auch trifft es nicht zu, daß das eben zur Welt gekommene Menschenkind, wie Prechtl behauptet, „auf der Stufe der Jungen der höheren Säuger

5) Eine ausführliche kritische Nachprüfung über das „Biogenetische Grundgesetz" siehe P. Overhage SJ, 32.

stehe" (36,656), auch wenn die Verhaltensweisen des Neugeborenen „ausschließlich Leistungen der stammesgeschichtlich älteren Hirnteile des Stammhirnes und des Rückenmarks" sind, da die Hirnrinde zu dieser Zeit noch nicht funktionsreif ist, sondern erst sekundär, immerhin sehr frühzeitig, Schritt für Schritt in Benutzung genommen wird. Der auffällige Zustand des Neugeborenen ist vielmehr, wie Portmann gezeigt hat (34), eine ausgesprochene Sonderheit des Menschen, der in keiner Weise dem Zustand von Säugetierjungen entspricht, sondern nur aus dem späteren, umweltoffenen Verhalten des Menschen verstanden werden kann.

Portmann geht bei seinem Nachweis von den neugeborenen Jungen der Menschenaffen aus und bezeichnet sie in Anlehnung an die bei Vögeln übliche Bezeichnung als „Nestflüchter", die allerdings noch von der Milch der Mutter abhängig sind. Den eigentlichen „Nesthockerzustand" mit dem Verschluß der Sinnespforten haben sie schon im Mutterleib durchlaufen. Sie werden deshalb mit offenen Augen und weitentwickelten Sinnesorganen geboren und vermögen vom ersten Lebenstag an die Mutter als Kletterbaum zu benutzen und sich nach Art der Eltern verständlich zu machen. Sie sind also schon verkleinerte Abbilder ihrer Eltern. Beim Menschen dagegen liegen die Verhältnisse ganz anders. Obwohl auch er den „Nesthockerzustand" mit dem ihn kennzeichnenden Verschluß der Sinnesorgane schon im Mutterschoß (vom 3. bis zum Ende des 5. Fötalmonats) durchmacht und im Augenblick der Geburt bis zum Stadium eines „Nestflüchters", das für alle höheren Säuger charakteristisch ist, herangereift ist, erscheint er dennoch nicht als ein „Nestflüchter" oder als ein verkleinertes Abbild seiner Eltern. Er kann nämlich weder aufrecht gehen, noch zeigt sein Becken die typische Stellung, noch seine Wirbelsäule die S-förmige Doppelbiegung, noch vermag er sich nach Art der Erwachsenen zu verständigen, da er über die ersten Elemente der Wort- und Gebärdensprache noch nicht verfügt. Die dadurch verursachte Hilflosigkeit läßt ihn eher als einen „Nesthocker" erscheinen. Es ist das aber, wie Portmann sagt, ein „sekundäres Nesthockerstadium" von ganz eigenem Gepräge, das dem Geburtszustand des Menschen im Rahmen der Säugetierverhältnisse eine einzigartige Sonderstellung verleiht. Auf einer viel früheren Stufe als bei den höheren Säugern wird das Menschenkind aus dem Mutterschoß entlassen. Der Zustand, der dem Geburtszustand der höheren Säuger entspricht, wird erst ein volles Jahr später erreicht. Dann erst besitzt der junge Mensch die artgemäße Bewegung, die aufrechte Körperhaltung und die Kommunikationsweise, d. h., die Wort- und Gebärdensprache der Eltern, dann erst ist er ein verkleinertes Abbild seiner Eltern mit artgerechter Haltung, Bewegung und Sprache. Die Erlangung dieses wirklich menschentypischen Zustandes vollzieht sich im Verlauf des ersten Lebens-

jahres in Abhängigkeit von der sozialen menschlichen Umgebung zusammen mit intensivem Wachstum des Körpers und des Gehirns. Hierbei zeigt sich, daß Gehenlernen, Sprechenlernen und erstes begriffliches Denken voneinander untrennbare Glieder einer Entwicklungsganzheit sind, welche die sozial-menschliche Umwelt voraussetzen.

Diese einzigartige Ausnahmestellung, die der Mensch durch die ausgesprochene Besonderheit seines Geburtszustandes und des ersten Lebensjahres gegenüber allen Säugern einnimmt, ist nach Portmann aus menschenäffischen Verhältnissen weder abzuleiten noch irgendwie sinnvoll zu erklären und verständlich zu machen. Hier werde vielmehr offenbar, daß das Biologische am Menschen sowohl in seinem gestaltlichen Gepräge als auch in seinem ontogenetischen Werden und Reifen in die Dienstbarkeit des Geistigen eingefügt und auf die umweltoffene und entscheidungsfreie Daseinsart hingeordnet sei. Dem weltoffenen Verhalten des erwachsenen Menschen entspräche eben einzig und allein der dem Menschen zukommende frühe Kontakt mit dem Reichtum der Welt. Gestalt und Verhalten erscheinen hier also unlösbar miteinander verbunden. Beide reifen beim Menschen nicht einfach im Schutz des mütterlichen Schoßes heran und werden dort ohne Kontakt mit der Außenwelt nach ererbtem Bildungsgesetz voll ausgeformt und der späteren Umwelt gemäß ausgestaltet, der Mensch durchlebt vielmehr entscheidende Ausbildungsphasen seiner Körperformung und seines Verhaltens in enger Wechselbeziehung von psychischen und körperlichen Geschehnissen außerhalb des Mutterleibes. Gerade in dieser Frühzeit, vom Augenblick der Geburt an, wird das Großhirn oder, wie Kuhlenkampff sagt, das „Instrument Rinde", das ja um diese Zeit noch kein von Natur aus fertig gebauter Führungsapparat ist, sondern als solcher erst im Lauf der menschlichen Entwicklung ausgebildet wird, Schritt für Schritt in Benutzung genommen. Hier tut sich wieder „ein scharfer Gegensatz zum Tier auf, dessen Instrument sofort in Gebrauch genommen wird und keiner Erweiterung fähig ist" (16,533). Von hier aus erschließt sich noch einmal der Sinn der im Vergleich zum höheren Säuger vorzeitigen Geburt des Menschenkindes: Beendigung des letzten Teils der Embryonalentwicklung unter der weckenden Einwirkung der sozial-menschlichen Umgebung durch direkten persönlichen Kontakt.

Alle die geschilderten Sonderheiten des Menschen, die sich um viele weitere vermehren ließen, offenbaren klar den Abstand, der den Menschen auch im Biologischen vom Tierischen trennt und dürfen wegen ihrer hohen Bedeutung für stammesgeschichtliche Ableitungen bei allen vorhandenen Übereinstimmungen nicht übersehen werden. Sie lassen sich nicht zwingend, wie die „klassische" Abstammungslehre behauptet, aus den Verhältnissen bei menschenaffenartigen schwingkletternden Primaten verstehen. Überhaupt reicht der Vergleich der menschlichen Leibesgestalt

mit der jetztlebender Primaten für den Nachweis einer Evolution des menschlichen Formtypus nicht aus. Er vermag keine Entscheidung zu geben. Alle Schlüsse, die allein von dieser vergleichend anatomischen Grundlage her gezogen werden, bleiben notwendig im Hypothetischen stecken, weil die Möglichkeiten der Formbildung in der Natur viel zu reich und mannigfaltig sind. Tatsächlich hat die Erfahrung „in jüngster Zeit immer wieder gezeigt, daß der wahre Geschichtsablauf mit indirekten rekonstruktiven Methoden, wie sie etwa die vergleichende Morphologie oder Ontogenie der rezenten (jetzt lebenden) Organismen bieten, nicht mit Eindeutigkeit erfaßt zu werden vermag" (3,7). Die Frage nach der Abstammung des menschlichen Leibes ist eben zu einem guten Teil, wie es Mayr einmal formulierte, „the question of the ‚missing link'" (die Frage nach dem fehlenden Glied) oder, wie Heberer (5,98) treffender sagt, „of the connecting link" (nach dem verbindenden Glied). Ausschlaggebend sind deshalb stets die Funde fossiler Skelettreste von menschenartigen (hominiden) Formen der Vorzeit. Nur sie vermögen als geschichtliche Dokumente und Zeugen der Vergangenheit überzeugende Auskunft über den wirklichen Verlauf der Stammesgeschichte zu vermitteln, wenn sie auch niemals den Ursprung des ganzen Menschen verständlich machen können, weil diese Frage den Rahmen biologischer Forschung weit überschreitet, wie wir schon sahen. Sind solche Fossilfunde vorhanden und reichen sie aus, um die Abstammung der menschlichen Leibesgestalt von tierischen Vorfahren zu belegen?

Fossiler Befund

Von hoher Bedeutung für die Beantwortung dieser Frage ist eine Gruppe von Wesen aus Transvaal in Südafrika geworden, die unter dem Namen Australopithecinen zusammengefaßt werden. Es liegt von ihnen eine Menge fossiler Reste und eine Fülle von Formen vor, wie die Namen beweisen: „Australopithecus africanus", „Plesianthropus transvaalensis", „Paranthropus robustus", „Paranthropus crassidens", „Telanthropus capensis" und „Australopithecus prometheus". Wir können uns also von dieser Formengruppe und ihrer körperlichen Gestaltung schon ein differenziertes und eindrucksvolles Bild machen, ein Bild, das alle Forscher aufs äußerste überraschte, da niemand derartige Formen auf Grund der bisherigen wissenschaftlichen Kenntnisse für möglich gehalten hatte. Das Ungewöhnliche an diesen Wesen ist ihre auffallende Menschenähnlichkeit. Gewiß wirken die Proportionierung des Schädels, besonders wegen der noch bedeutenden Ausbildung des Gesichts- gegenüber dem Gehirnschädel, und die geringe Größe des Gehirnraumes (482 ccm bei „Plesianthropus transvaalensis S 5") irgendwie menschenäffisch. Betrachtet man aber die Formmerkmale des Schädels gesondert für sich, besonders das Gebiß, seinen Bau und seine Zahnkronenmuster, so zeigen sie Züge, die

weitgehend menschlichen Gestaltseigentümlichkeiten entsprechen, ohne sie jedoch völlig rein darzustellen. Ja, die Formung des Beckens legt einen aufrechten oder fast aufrechten Gang nahe (19;8). Die Reste gehören also zweibeinigen Wesen an, was durch den neuen Fund eines Großteiles der Wirbelsäule (9 Brustwirbel mit einer Anzahl Rippen, alle Lendenwirbel, der größere Teil des Kreuzbeins, rechter und linker Beckenknochen und ein Teil des Oberschenkels) bestätigt wird (38,263). Da nun die Australopithecinen keine echten Menschen sind[6], finden wir also bei einer nichtmenschlichen Lebensform eine ganze Reihe von Merkmalen der Gestalt ausgebildet, die bisher allein den Menschen kennzeichneten, so daß hier, wie Kälin sagt, „die Grenzen zwischen menschlicher und vormenschlicher Gestalt weitgehend verwischt sind" (11,96).

Kann man nun diese „Fastmenschen" als Vorfahren der Menschheit ansprechen? Das ist aus einem doppelten Grund nicht möglich. Zunächst sind gewisse Gestaltsmerkmale bei ihnen einseitig ausgebildet, z. B. die Reduktion der Schneidezähne, die nach v. Koenigswald (14) weiter als beim Menschen fortgeschritten ist. Dann steht ihr Alter entgegen. Sie stammen nämlich nicht aus dem Tertiär, sondern frühestens aus den unteren Schichten des Eiszeitalters, der Villafranchium-Formation, ja es scheint, daß einige Vertreter, vor allem die „Paranthropus"-Formen, schon gegen das mittlere Eiszeitalter hin zu datieren sind, wie Oakley neuerdings (23) darlegte, so daß sie noch mit echten Menschen hätten zusammen leben können. Ein wirkliches fossiles „connecting link" können sie also nicht sein. Sonst müßten sie dem Tertiär angehören, da Fossilfunde von Menschen bis ins frühe Eiszeitalter hineinreichen. Die meisten Forscher betrachten die Australopithecinen deshalb als „blinden Seitenast der Hominiden". Jedoch sind manche der Ansicht, man könne sie in gewissen Grenzen als Modellformen ansehen, die eine Vorstellung gäben, wie sich die angenommene Umformung zur menschlichen Leibesgestalt vielleicht vollzogen oder wie die postulierten Vertreter der „prehuman phase of hominid evolution" (18) vielleicht ausgesehen haben könnten. Außerdem deuten sie darauf hin, daß der aufrechte Gang und die menschentypischen Gebißmerkmale eine längere Eigenentwicklung genommen haben, als die „klassische" Abstammungstheorie behauptet.

Sucht man nun in geologischen Schichten des Tertiärs nach Resten fossiler Primaten, von denen sich die Formmerkmale des menschlichen

6) Alle Anzeichen, von denen aus man auf echt menschliche Wesensart der Australopithecinen schließen wollte, haben sich bei einer Nachuntersuchung entweder nichtbestätigt, wie die Feuerspuren, oder werden in ihrer Ausdeutung bezweifelt, wie die Zertrümmerung besonders von Pavianschädeln mit Hilfe der Oberarmknochen von Huftieren, wie Dart annahm. Selbst wenn dies das Werk der Australopithecinen gewesen wäre, dann könnte man sie zwar, wie Oakley sagt, als „tool-users", (Werkzeug Benutzer), nicht aber als „tool-makers" (Werkzeug-Macher) bezeichnen wie die echten Menschen. Eine ausführliche Darlegung über die Australopithecinen s. P. Overhage SJ, 28.

Typus einigermaßen befriedigend und einleuchtend herleiten lassen, so findet sich kein einziges Fossil, das dieser Anforderung auch nur in etwa entspricht. Alle fossilen Reste, auch „Oreopithecus bambolii", tragen Merkmale, die keine direkte Anknüpfung erlauben. Deshalb kann weder der Punkt, von dem ab die Hominiden ihre Eigenentwicklung einschlugen, genau angegeben noch der Verlauf dieser Entwicklung in ihren einzelnen Etappen verfolgt werden. Das liegt vor allem daran, daß das fossile Material gerade an großen Primaten trotz des Anwachsens in den letzten Jahren, besonders durch die Rusinga-Funde aus dem Viktoria-Nyanza-Becken in Kenya (Ostafrika), und der Neubearbeitung von „Oreopithecus bambolii" durch Hürzeler (9) auch jetzt noch zu dürftig ist. Wir besitzen dazu nur einen einzigen Fund, „Proconsul africanus", von dem nicht nur Unterkiefer und Zähne, sondern auch Teile des Gesichts- und Gehirnschädels und wenige Reste von Gliedmaßenknochen erhalten sind, die wahrscheinlich zum gleichen Wesen gehören. Von allen andern bisher gefundenen fossilen großen Primaten sind uns nur Zähne und Bruchstücke des Unterkiefers erhalten, bei vieren, besonders bei „Pliopithecus", auch geringe Reste von Gliedmaßenknochen und bei „Oreopithecus" und „Pliopithecus" auch Oberkieferreste. Man versteht, daß das verfügbare Material nicht ausreicht. Kiefer, Gebiß und Zahnkronenmuster, so wichtig sie auch sind, erlauben dazu allein keine eindeutige Beurteilung des übrigen Körperbaus, weder der Schädelform noch der Bewegungsart, da man sonst Gefahr läuft, manchen fossilen Primatenformen z. B. typisch schwingkletternde Bautypik zuzuschreiben, obwohl das, wie wir sehen werden, nicht zutrifft. „Man darf also nicht damit rechnen, genaue Stammbäume zeichnen oder gesicherte Zusammenhänge herausarbeiten zu können. Derartige Versuche, obwohl von vielen Autoren unternommen, sind in den meisten Fällen verfrüht" (45,72).

All dies offenbart die schwierige, fast möchte man sagen, trostlose Lage, in der sich die Forschung am „Stammbaum" des Menschen auch in der Gegenwart befindet. Wir kommen über das Eiszeitalter nicht hinaus. Wir haben keine Reste, so stellt Le Gros Clark fest, die zeitlich den Australopithecinen und dem „Pithecanthropus" vorausgehen. „Das ist z. Z. die bedeutendste Lücke in der Fossilgeschichte der Hominiden" (20,393). Also gerade aus der „kritischen Periode" im angenommenen Werden der menschlichen Leibesgestalt, aus der Zeit vor dem Eiszeitalter, fehlen uns brauchbare Funde. Das „Tier–Mensch–Übergangsfeld" Heberers (5) bleibt deshalb ein bloßes Postulat.

Trotz dieser wenig erfreulichen Sachlage bemüht sich selbstverständlich die Forschung, die wenigen überlieferten Fossilien stammesgeschichtlich miteinander zu verknüpfen, allerdings, wie schon gesagt, fast nur auf der Grundlage eines Vergleichs des Unterkiefers und des Zahnbaus. Da nun aber gerade diese beiden Skeletteile bei den Primaten innerhalb

der einzelnen Arten sehr stark variieren, d. h. beträchtliche Unterschiede in ihrer Gestaltung aufweisen, unsere Kenntnisse über die Variabilität des Gebisses bei den Gruppen lebender und erst recht fossiler Primaten jedoch weithin unzureichend sind, besteht die Gefahr, daß auf geringe Zahnunterschiede zu hoher Wert gelegt und so stammesgeschichtliche Deutungen gegeben werden, die unterblieben wären, hätte man genügend exakte Beobachtungen über die Zahnvariabilität. Man versteht, daß deshalb alle stammesgeschichtlichen Verknüpfungen keine wirkliche, sondern höchstens eine „versuchsweise stammesgeschichtliche Formenfolge" (18,240) bieten. Es sind, wie Heberer sagt, „Jeweilsgestaltungen der Theorie", die entsprechend der Zunahme der Funde und unseres Wissens gebildet werden und gebildet werden müssen, um unsere Kenntnisse zu ordnen. Sie sind „Ausdruck möglicher Synthesen der Einzelbefunde zu einem Gesamtbild" (3,2) und können jederzeit umgebaut werden.

Es gibt überhaupt nur eine einzige stammesgeschichtliche Reihenfolge fossiler Primaten, die mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit vertreten werden kann, obwohl auch sie sich allein auf die Beurteilung des Kronenmusters der Unterkieferzähne stützt. Sie geht aus vom ältesten Fund, von „Parapithecus fraasi" aus unteroligozänen Schichten Ägyptens und führt über „Limnopithecus" aus dem Unteren Miozän Ostafrikas und „Pliopithecus antiquus" aus obermiozänen Ablagerungen Europas bzw., wie Le Gros Clark lieber möchte, „Hylopithecus" aus dem unterpliozänen indischen Siwalik und „Pliopithecus posthumus" aus mittelpliozänen Lagern der Mongolei zum „Hylobates", dem heute in Ostasien lebenden Gibbon. Wie ungeklärt aber auch hier noch die Beziehungen sind, geht daraus hervor, daß Hürzeler in seiner Monographie über die Gattung „Pliopithecus" (10,57) es nicht wagt, „Pliopithecus" endgültig mit den rezenten Gibboniden zu verbinden, sondern ihm „einen isolierten Platz" unter den großen Primaten zuweist. Die Linien, die zum Orang Utan, zum Gorilla und Schimpansen führen, lassen sich in ihrem tatsächlichen Verlauf überhaupt nicht gesondert nachweisen. Man pflegt meist nur ganz allgemein zu sagen, daß sie irgendwie im „Dryopithecus"-Kreis wurzeln, in einer komplexen, noch nicht endgültig analysierten Formengruppe von Großaffen aus miozänen und pliozänen Schichten Indiens und Europas. Erst recht besteht keine Möglichkeit, die Stammlinie, die zum Menschen führt, in die Tiefe des Tertiärs zurückzuverfolgen und sie dort irgendwo überzeugend von einer Primatenform herzuleiten. „Entgegen der verbreiteten Meinung der Naturwissenschaftler, die sich die Suche nach dem ‚fehlenden Glied' (missing link) zur Aufgabe gestellt haben, ist die Wahrheit diese, daß ganze Stücke der Reihe noch fehlen. Auch läßt es sich, wenn wir wieder eines der zahlreichen fehlenden Glieder entdecken, häufig schwer entscheiden, wohin ungefähr es innerhalb der Reihe gehört" (17,158f.).

„Die Paläontologie vermag also bis jetzt", wie Patterson sagt, „nicht mit Autorität zu sprechen, jedoch ist sie in der Lage, Hinweise (suggestions) zu geben, die vernünftig und der Beachtung wert sind" (33,196). Derartige begründete Hinweise rücken jedoch immer mehr von der Auffassung der „klassischen" Abstammungslehre, besonders von Weinerts „Anthropopithecus-Satz" ab: „Nur im schimpansenhaften Menschenaffen waren die Bedingungen vereinigt, die den Menschen schaffen konnten, der heute als ‚Homo sapiens' lebt" (46,310). Sie leiten damit eine neue Auffassung der Stammesgeschichte der höheren Primaten ein, die sich besonders auf zwei Gesichtspunkten aufbaut.

Erstens hat sich die Hanglerspezialisation, wie wir sie bei den heutigen Menschenaffen und beim Gibbon antreffen, erst in später geologischer Zeit ausgebildet. „Proconsul", „Limnopithecus" und „Propliopithecus" waren nämlich keine typischen Schwingkletterer (Brachiatoren). Das beweisen die mitgefundenen Gliedmaßenknochen. Ihre Oberarme sind kurz wie bei den Meerkatzenartigen (Cercopithecinen). Selbst für einige Formen des „Dryopithecus"-Kreises möchten manche Autoren (z. B. 33; 6) das gleiche annehmen. Überhaupt scheinen die großen Primaten des frühen Miozäns („Proconsul", „Limnopithecus") in ihren Gliedmaßenproportionen, ihrer Haltung und Bewegungsweise Züge eines „meerkatzenartigen" Zustandes an sich getragen zu haben. Straus vertritt sogar ganz allgemein die Auffassung, besonders mit Rücksicht auf die Formmerkmale des menschlichen Typus, die er als „essentially generalized" (wesentlich generalisiert im Gegensatz zu einseitig, spezialisiert) bezeichnet, „daß die Hominiden unmittelbarer von stärker meerkatzen- als menschenaffenartig geprägten Formen abstammen" (42,220), also von „im wesentlichen unspezialisierten Vierfüßern, die für ein Boden- und Baumleben gleich geeignet waren ... und noch keine einseitig ausgebildeten Gliedmaßen besaßen" (42,217).

Zweitens legen die fossilen Funde nahe, daß sich die Stammlinien der höheren Primaten, der Gibbonartigen (Hylobatiden), der Menschenaffen (Pongiden) und der Hominiden, nicht erst gegen Ende des Tertiärs, wie es die „klassische" Abstammungstheorie vertritt, sondern früher voneinander getrennt und selbständig, parallel nebeneinander entwickelt haben. Die überraschende Formausprägung der Australopithecinen, besonders ihr mehr oder weniger aufrechter Gang und die menschentypische Ausbildung ihres Gebisses, und die Befunde bei manchen fossilen Großaffen, vor allem das Fehlen einer ausgesprochenen Hanglerspezialisation, weisen darauf hin, daß manche Merkmale der heutigen Menschenaffen relativ späte Bildungen, viele Merkmale der menschlichen Gestalt jedoch ältere Erwerbungen sind. Seither gewinnt eine neue Auffassung der menschlichen Stammesgeschichte an Boden, die einen Eigenweg des menschlichen Formtyps bis tief ins Tertiär hinein vertritt.

Der Gabelpunkt ist jedoch noch nicht eindeutig auszumachen. Heberer (4) ist geneigt, „Proconsul" als eine Modellform zu betrachten, von der aus die Aufspaltung (Formradiation) in schwingkletternde Menschenaffen und zweibeinige Aufrechtgänger denkbar wäre. Tatsächlich zeigt „Proconsul" Merkmale (Fehlen der Überaugenwülste, relativ kleiner Hirnraum, zarter Jochbogen, umgekehrt birnförmige Gestalt der knöchernen Nasenöffnung, Schmalheit der Zwischenkiefergegend, primitives Windungsmuster des Gehirns usw.), die „meerkatzenartig" geprägt erscheinen. Jedoch wird diese Formgebung durch andere Merkmale, besonders die menschenäffisch ausgebildete Eckzahngruppe, in eigenartiger Weise abgewandelt, so daß es schwierig ist, „Proconsul" eindeutig in den Stammbaum der großen Primaten einzuordnen. Die entscheidende Formradiation hätte dann etwa an der Wende vom Oligozän zum Miozän stattgefunden. Aber solange „Proconsul" der einzige Schädelfund aus dem gesamten Tertiär bleibt, ist die Basis für derartige Aufstellungen natürlich zu schwach, da die Möglichkeiten der Formbildung innerhalb der Primaten, wie wir schon sagten, zu reichhaltig sind.

Andere Forscher (14,89; 21,171) möchten einen andern Zeitpunkt für die „kritische Phase" im Werden der menschlichen Leibesgestalt annehmen, nämlich das Untere Pliozän. Jedoch stehen dieser Auffassung die gestaltlichen Befunde der kürzlich von Hürzeler neubearbeiteten Reste von „Oreopithecus bambolii" aus obermiozänen Schichten des Monte Bamboli in der Toskana (Italien) entgegen. Die Orientierung der Schneidezähne, die Gestaltung der Eckzahngruppe, die Längenproportionen der Backenzähne, das Bruchstück einer Elle (Ulna) usw. zeigen mehr oder weniger hominidentypische Ausbildung und beweisen damit, daß derartige Merkmalskombinationen, die menschenartige Formen charakterisieren, schon im Oberen Miozän aufgetreten sind. Auf der anderen Seite weist „Oreopithecus" aber auch Merkmale auf, die seine direkte Einordnung in die Stammeslinie der Hominiden nicht erlauben[7]. Ob auch gewisse menschen-

7) A. Remane hat neuerdings in einer Arbeit: „Ist Oreopithecus ein Hominide?" (Abh. Math. Naturwiss. Klasse, Akad. d. Wiss. u. d. Lit. Mainz, No 2 [1955]) die Auffassung Hürzelers von der hominidentypischen Natur des „Oreopithecus" zurückgewiesen. „Oreopithecus" sei zwar in eine eigene Familie (Oreopithecidae) einzuordnen, aber diese stünde aus verschiedenen Gründen den Hominiden ferner als die der Menschenaffen und Gibbonartigen. Die wenigen Merkmale, in denen „Oreopithecus" mit den Hominiden Ähnlichkeiten aufweise, fänden sich auch bei primitiven Neuweltaffen. Nach Remane" erscheint eine Einreihung in oder neben den Hominiden nach dem vorliegenden Material undurchführbar" (S. 489). Diese völlig entgegengesetzten Beurteilungen von Hürzeler und Remane zeigen deutlich, wie außerordentlich schwierig es ist, auf Grund des fossilen Materials sichere Diagnosen über verwandtschaftliche Beziehungen zu geben. Es bleibt nun abzuwarten, wie sich die wissenschaftliche Diskussion über „Oreopithecus" weiter entwickeln wird. Neue „Oreopithecus"-Reste sind in der Braunkohlengrube von Bacinello (Toskana, Italien) bisher nicht gemacht worden, obwohl Illustrierte und Zeitungen in sensationeller Aufmachung von neuen sensatianellen Funden zu berichten wußten.

ähnliche Merkmale von „Ramapithecus" und vielleicht auch von „Sivapithecus" und „Bramapithecus", alle aus miozänen und pliozänen Schichten vor allem der Siwalik Hills im Pandschab (Indien), zugunsten der neuen Auffassung eines Eigenweges der Hominiden verwertet werden können, ist noch umstritten, obwohl schon die Meinung ausgesprochen wurde (12,3), solche Formen würden vielleicht später einmal der Gruppe der Australopithecinen zugerechnet. Es wird eben ein bedeutend vollständigeres Material an aufeinanderfolgenden Formen benötigt, um stammesgeschichtliche Beziehungen zwischen jetzt lebenden und fossilen Primaten der Vorzeit „mit einiger Zuverlässigkeit aufstellen zu können" (18,259).

Trotzdem hat Kälin (12) die Konsequenz aus der durch die neuen aufschlußreichen Funde entstandenen veränderten paläontologischen Situation gezogen. Während man bisher nach dem Vorschlag Simpsons (40) alle fossilen Formen höherer Primaten mit Einschluß der menschlichen Reste unter dem Namen „Hominoidea" in das zoologische System einordnete, reserviert Kälin diese Bezeichnung, unserer Meinung nach mit Recht, allein den menschentypisch geprägten Formen der Gegenwart und Vorzeit und verwendet sie als Superfamilie für die Familien der Hominidae, Australopithecidae und Oreopithecidae[7]. Alle menschenaffenartig (pongid) geprägten Vertreter (Hylobatidae, Pongidae, Dryopithecidae) weist er der von ihm neu aufgestellten Superfamilie der „Pongoidea" zu. Damit ist der Eigenweg des menschlichen Formtypus, wie er sich auf Grund der neuesten Ergebnisse der stammesgeschichtlichen Forschung abzuzeichnen scheint, klar herausgestellt.

Ungelöstes Problem

Das sind die neuen Gesichtspunkte und Ergebnisse der Evolutionsforschung an höheren Primaten. Trotz dieser erfreulichen neuen Erkenntnisse sind wir aber, wie Boule-Vallois sagt, „noch weit entfernt, die hauptsächlichen Glieder der menschlichen Stammesreihe von urtümlichen niederen Formen her genau angeben zu können. Was es auch unserer Eigenliebe kosten mag, wir müssen zugeben, daß wir noch viel zu wenig wissen, um ... das quälende Problem unseres Ursprungs auch nur annähernd lösen zu können" (2,539 f.). Gilt dieses Wort schon betreffs des Nachweises der Formzustände, die im Verlauf der Stammesgeschichte der Primaten aufeinander gefolgt sind, so erst recht über die Art und Weise, wie sich die Evolution zum Menschen hin vollzogen haben soll. Trotzdem kann man bisweilen aus der Feder von bekannten Forschern darüber erstaunlich genaue Schilderungen lesen. So schreibt z. B. Heberer über das Werden des aufrechten Ganges, den er vom

7) Fußnote s. Beilage!

„Proconsul"-Typus seinen Ausgang nehmen läßt: „In seinem Lebensraum war dem Proconsultypus die Möglichkeit geboten, sich über eine Kette von vielen Tausenden von Generationen nach und nach den Boden als Hauptaufenthaltsraum zu erobern durch Ausbildung des hominidentypischen zweibeinigen aufrechten Ganges ... Diese Erwerbung des aufrechten Ganges erfolgte in einer erdgeschichtlich früheren Zeit, als man bisher glaubte annehmen zu dürfen. Es war der entscheidende Schritt in Richtung auf das Tier-Mensch-Übergangsfeld, die Vorbedingung für die eigentliche Menschwerdung. Die für die Menschen typische und das Humane, das Menschenwesen bedingende Vergrößerung des Gehirns ist nur auf der Grundlage des aufrechten Ganges möglich gewesen. Man hat einmal – scheinbar paradox – gesagt, die vormenschlichen Hominiden hätten die Bipedie erworben, weil sie das Bestreben hatten, ja, um zu überleben – haben mußten, auf den Bäumen zu bleiben. Sie waren genötigt, leer gefressene Bäume und Waldstücke – sie waren überwiegend Früchtefresser – zu wechseln. Dabei mußten mehr oder weniger große Strecken freien Geländes überquert werden. Hier aber lauerten Raubkatzen und andere Feinde. Freie Übersicht durch Aufrichtung, Erhöhung des Tempos war lebensnotwendig. Beides war durch Verlagerung der Fortbewgung auf die hinteren Extremitäten möglich. So setzte sich der aufrechte Gang über große Reihen auslesebevorteilter Mutationen langsam durch, er ist im Oberen Pliozän ... im wesentlichen fertig ausgebildet. Der Ausbildungsprozeß dürfte bereits im Miozän begonnen haben" (6,375)[8].

Nach dieser Schilderung scheint das Werden der aufrechten Haltung des Menschen ein verblüffend einfacher Vorgang gewesen zu sein, der, wie es scheint, in seinen Einzelheiten so klar vor unsern Augen liegt, daß man vor dem erstaunlichen Wissen über diesen stammesgeschichtlichen Vorgang fast erschrickt. In Wirklichkeit wimmelt es in dieser Darstellung von Fragen und Problemen, da wir aus dem Tertiär auch nicht ein einziges fossiles Dokument besitzen, das uns etwas darüber exakt aussagen könnte, wie und in welchen Etappen sich der Prozeß der Aufrichtung vollzogen, wann er eingesetzt, wie lange er gedauert hat, wann er beendet war und durch welche Ursachen er in Gang gekommen ist. Ebenso einfach, allmählich und schrittweise durch Summierung vieler kleiner aufeinanderfolgender auslesebevorteilter Erbänderungen (Mutationen) im Verlauf langer Zeiträume, wie das Werden der menschlichen Leibesgestalt, denkt man sich vielfach auch das Werden der menschlichen Innerlichkeit und des menschlichen Welterlebens, die Ent-

8) Ob die aufrechte Körperhaltung die Hirnentwicklung erst ermöglicht hat, wird von Hofer und andern in Zweifel gezogen. Nach Hofer (7,70f.) verlief die Hirnentwicklung völlig selbständig und ist der primäre formgebende Faktor für die Gestalt des Hirnschädels gewesen, auch wenn nicht geleugnet wird, daß die menschliche Schädelform sehr günstige statische Bedingungen für die aufrechte Körperhaltung bietet.

wicklung der Denk- und Abstraktionsfähigkeit, die Ausbildung der Sprache und das Gelöstsein von der instinktgebundenen Verhaftung an bestimmte Situationen der Außenwelt, kurz das Werden der hochbedeutsamen psychischen und geistigen Sonderheiten des Menschen, auf die aber nicht weiter eingegangen werden kann, da die Darstellung auf die biologische Seite beschränkt bleiben soll.

Aber alle diese Worte, „über eine Kette von vielen tausend Generationen", „nach und nach", „schrittweise", „langsam", „über große Reihen auslesebevorteilter Mutationen", „durch Summierung vieler kleiner aufeinanderfolgender Erbänderungen" und wie die Worte alle heißen, die in der Schilderung über das Werden des aufrechten Ganges und auch sonst verwendet werden, sind keine wissenschaftlich exakt belegten, sondern nur rein verbale Lösungen, die jeweils dort eingesetzt werden, wo es sich als unmöglich erweist, den wirklichen Vorgang und Ablauf des stammesgeschichtlichen Geschehens ursächlich zu erfassen und exakt nachzuweisen. Sie verschütten deshalb, wie Portmann (35) sagt, das Problem des menschlichen Ursprungs, statt es aufzuzeigen, sie verschleiern das Werden der menschlichen Gestalt, statt es zu erklären, sie „täuschen quantitative Wandlung im Rahmen von Wesensgleichheit vor, wo in Wirklichkeit eine ganz neue Seinsweise entstanden ist" (35,31). Keine Theorie, die Anspruch auf wissenschaftliche Geltung macht, darf aber das Ungeheure eines solchen Geschehnisses, wie es im Ursprung des Menschen verborgen liegt, durch leere Worte verdecken. Die kleinen Schritte, die allmählich die leibliche Gestalt des Menschen herausgebildet haben sollen, sind vielmehr klar aufzuweisen und zu belegen, soll wirklich eine echte wissenschaftliche Erklärung des menschlichen Ursprungs gegeben werden.

Es genügt nicht, bloß zu zeigen, daß es einer nicht allzu schwierigen Umkonstruktion etwa in Richtung auf Vergrößerung des Hirnschädels im Verhältnis zum Gesichtsschädel und damit einer Zurücknahme des Gesichtes unter den Hirnschädel bedürfe, um rein gestaltlich (morphologisch) die äußere menschliche Schädelgestalt zu formen. Das Problem ist viel tiefgründiger. Es geht bei der Evolution um gen- und plasmaphysiologische Möglichkeiten und bei der Abstammung des Menschen dazu um die grundsätzliche Frage: Kann überhaupt das Rätsel um die Abstammung des Menschenleibes durch das Studium des Tieres gelöst und die Gestalt des Menschen, also die höhere Form, durch morphologische Forschung an lebenden und fossilen Primaten, also an den niedrigeren Formen, ergründet werden? Es ist das die Frage nach dem hinreichenden Grund (ratio sufficiens) für die Formumprägung und die Entstehung eines neuen, auf einer höheren Organisation aufbauenden Bauplans. Es gilt doch letztlich den Ursprung eines Organismus zu erklären, der in Gestalt und Verhalten, in seiner psychischen und geistigen

Ausrüstung, aufs stärkste ausgeprägte, ihm allein unter allen Organismen zukommende Sonderheiten besitzt. Deshalb fragen heute manche Biologen wieder, ob man tatsächlich die menschliche Gestalt als rein zoologisches Problem aussondern dürfe und dann als etwas rein Tierhaftes, ohne jede Rücksicht auf die doch vorhandenen psychischen und geistigen Wirklichkeiten studieren und erklären könne oder ob man nicht, um zu einer wirklichen echten Erklärung zu gelangen, die Erscheinungsform des Menschen in ihrem keimesgeschichtlichen Werden, in ihrer gestaltlichen Ausprägung und in ihrem seelisch-geistigen Verhalten als ein Ganzes nehmen und begreifen müsse.

Und welches ist nun das Ergebnis unserer Betrachtung über den gestaltlichen Vergleich und den fossilen Befund bei den höheren Primaten? Wie steht es um die Abstammung des Menschen? Wir werden wohl antworten müssen: Das Rätsel um die Abstammung des Menschen besteht auch heute noch. Das „Tier-Mensch-Übergangsfeld" (Heberer) ist nicht gefunden. Das machen die zahlreichen verschiedenartigen Stammbaumkonstruktionen, die Schwierigkeit einer Erklärung der Sonderheiten des menschlichen Formtypus und die Unmöglichkeit einer befriedigenden und einleuchtenden Ableitung der menschlichen Gestalt von fossilen Primatenformen offenbar. Ja, es ergibt sich sogar die merkwürdige Situation, die Straus, ein amerikanischer Anthropologe, mit den Worten umreißt: „Die letzten Jahre waren Zeuge der Entdeckung einer bedeutsamen Zahl fossiler Hominiden, unter ihnen viele unverkennbar primitiver als der heutige Mensch, und zahlreicher fossiler Überreste anderer Primaten. Aber diese Fossilfunde haben, anstatt die Stammesgeschichte des Menschen zu vereinfachen, nur dazu beigetragen, ihre Kompliziertheit zu erweisen, so daß ihr Verlauf, der so klar zu sein schien, gegenwärtig viel dunkler und unbekannter ist als einige Jahrzehnte zuvor" (42,200).

1. O. Abel: Die Stellung des Menschen im Rahmen der Wirbeltiere, Jena 1931. — 2. M. Boule — H. V. Vallois: Les hommes fossiles, 4. Auflage, Paris 1952. — 3. G. Heberer: Der phylogenetische Ort des Menschen, Studium Generale 4 (1951). — 4. G. Heberer: Fortschritte in der Erforschung der Phylogenie der Hominoidea, Ergebn. d. Anatomie und Entwicklungsgeschichte 34 (1952). — 5. G. Heberer: Die präpleistozäne Geschichte der Hominiden, Homo 3 (1952). — 6. G. Heberer: Fortschritte in unserer gegenwärtigen Kenntnis der Herkunftsgeschichte des Menschen, Naturwiss. Rundschau 8 (1955). — 7. H. Hofer: Die cranio-cerebrale Topographie bei den Affen und ihre Bedeutung für die menschliche Schädelform, Homo 5 (1954). — 8. F. C. Howell: The pelvic remains of Australopithecus, Amer. J. Phys. Anthr. 13 (1955). — 9. J. Hürzeler: Zur systematischen Stellung von Oreopithecus, Verh. Naturfor. Ges. Basel 65 (1954). — 10. J. Kälin: Zum Problem der menschlichen Stammesgeschichte, Experientia 2 (1946). — 10a. I. Hürzeler Contribution à l'ondontologie et la phylogénèse du genre Pliopithecus Gervais, Annales de Paléontologie 40 (1954). — 11. J. Kälin: Die ältesten Menschenreste und ihre stammesgeschichtliche Deutung. Historia Mundi, herausg. v. F. Valjavec, Bd. I: Frühe Menschheit, München 1952. — 12. J. Kälin: Zur Systematik und evolutiven Deutung der höheren Primaten, Experientia 11 (1955). — 13. A. Keith:

A new theory of human evolution, London 1950. — 14. G. M R. v. Koenigswald: The Australopithecinae and Pithecanthropus, Proc. Kon. Ned. Ak. v. Wet. Ser. B. 57 (1954). — 15. C. v. Krogh: Die Stellung des Menschen im Rahmen der Säugetiere, Evolution der Organismen, herausg. v. G. Heberer, Jena 1943. — 16. D. Kuhlenkampff: Über den Einbau des Sympathicus-Systems in das cerebrospinale System, Hypokrates 105 (1950). — 17. G. S. R. Leakey: Adam's ancestors, 4. Auflage, 1953. — 18. W. E. Le Gros Clark: New palaeontological evidence bearing on the evolution of the Hominoidea, Quart. J. Geol. Soc. London 105 (1950). — 19. W. E. Le Gros Clark: The os innominatum of the recent Ponginae with special reference to that of the Australopithecinae, Amer. J. Phys. Anthrop. 13 (1954). — 20. W. E. Le Gros Clark: The antiquity of Homo sapiens in particular and the Hominidae in general, Scien. Progress 42 (1954). — 21. W. E. Le Gros Clark: The fossil evidence for human evolution, Chicago 1955. — 22. E. Th. Nauck: Das Problem der Menschwerdung, Freiburg 1940. — 23. K. P. Oakley: Dating the Australopithecinae, Amer. J. Phys. Anthrop 12 (1954). — 24. U. Oltersdorf: Die Anthropologie als Weg der Pneumatisationsforschung, Homo 51 (1954). — 25. P. Overhage SJ: Evolution als Hypothese, StdZ 149 (1951/52). — 26. P. Overhage SJ: Über die Frage nach der Abstammung des Menschen. Ergebnisse der naturwissenschaftlichen Forschung, Bindung und Freiheit des katholischen Denkens, herausg. v. A. Hartmann SJ, Frankfurt 1952. — 27. P. Overhage SJ: Um die Gewißheit der Evolution, Linzer Theol. Prakt. Quartalschrift 101 (1953). — 28. P. Overhage SJ: „Fastmenschen". Über die Australopithecinen-Funde in Südafrika, Wort und Wahrheit 10 (1955). — 29. P. Overhage SJ: Periodischer Ablauf der Organismengeschichte, StdZ 156 (1955). — 30. P. Overhage SJ: „Stammbaum" der Organismen, Wort und Wahrheit 10 (1955). — 31. P. Overhage SJ: Problematischer Stammbaum des Menschen, Linzer Theol. Prakt. Quartalschrift 103 (1955). — 32. P. Overhage SJ: Die Ontogenese eine Wiederholung der Phylogenese?, Bijdragen. Zeitschr. voor Philosophie en Theologie 17 (1956). — 33. B. Patterson: The Geologic history of non-hominid primates in the Old World, Human Biology 26 (1954). — 34. A. Portmann: Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen, 2. Auflage, Basel 1951. — 35. A. Portmann: Die werdende Menschheit. Das Ursprungsproblem der Menschheit, Historia Mundi, herausg. v. F. Valjavec, Bd. I: Frühe Menschheit, München 1952. — 36. H. F. R. Prechtl: Stammesgeschichtliche Reste im Verhalten des Säuglings, Umschau 53 (1953). — 37. A. Remane: Methodische Probleme der Hominiden-Phylogenie I, Zeitschr. f. Morph. u. Anthrop. 44 (1952). — 38. J. T. Robinson: The Australopithecine occiput, Nature 174 (1954), 4423. — 39. A. H. Schultz: Man's place among the Primates, Man 53 (1953). — 40. G. G. Simpson: The principles of classification and a classification of mammals, Bull. Amer. Mus. Nat. Hist., New York 85 (1944). — 41. G. G. Simpson: The meaning of evolution, New Haven 1950. — 42. W. L. Straus jr.: The riddle of Man's ancestry, Quart. Rev. Viol. 24 (1949). — 43. W. L. Straus jr.: Primates, Anthropologie today, herausg. v. A. L. Kroeber, Chicago 1953. — 44. W. L. Straus jr.: Closing remarks, Human Biology 26 (1954). — 45. H. V. Vallois: La Paléontologie et l'origine de l'homme, Paléontologie et transformisme, herausg. v. C. Arambourg, Paris 1950. — 46. H. Weinert: Ursprung der Menschheit, 2. Auflage, Stuttgart 1944. — 47. H. Weinert: Stammesentwicklung der Menschheit, Braunschweig 1951. — 48. H. Weinert: Genetik und Paläontologie als scheinbare Gegensätze bei Stammbaumdarstellungen, Zeitschr. für Morph. und Anthrop. 45 (1953).

QUELLENVERZEICHNIS

Christus und Maria

Von Prof. DDr. Hermann Volk, Münster. Aus: Catholica, 10. Jahrgang, 2. Teil, Aschendorff, Münster.

Der Gestaltwandel des katechetischen Problems seit der Mitte des 19. Jahrhunderts

Von Prof. Dr. Franz Xaver Arnold, Tübingen. Aus: Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte, Herder 1956.

Der Glaube nach den Paulinischen Hauptbriefen

Von Prof. Dr. Otto Kuss, Paderborn. Aus: Theologie und Glaube, 46. Jahrgang, Heft 1, Schöningh/Paderborn.

Die Schrift als Gottes Wort

Von Dr. Hans Urs von Balthasar, Basel. Aus: Schweizer Rundschau, 49. Jahrgang, Heft 7/8, Benziger & Co., Einsiedeln.

Die Urkunden aus den Höhlen

Von Prof. Dr. Fridolin Stier, Tübingen. Aus: Hochland, 48. Jahrgang, Heft 5, Kösel-Verlag, München.

Die Weltreligionen im Licht des Christentums

Von Prof. Dr. Otto Karrer, Luzern. Aus: Theologische Monatsschrift, Tübingen, 135. Jahrgang, Heft 3.

Einige drängende Probleme der Seelsorge

Von Prof. Dr. Heinz Fleckenstein, Würzburg. Aus: Kleruskalender 1955 und 1956, Echter-Verlag, Würzburg.

Ignatius von Loyola

Von Prof. DDr. Karl Eder, Graz. Aus: Geist und Leben, Zeitschrift für Aszese und Mystik, 29 Jg., Heft 4, Echter-Verlag, Würzburg.

Kirche und Laientum

Von Prof. Dr. Fr. X. Arnold, Tübingen. Aus: Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1955.

Liturgie zwischen Bewahrung und Bewegung

Von Prof. Dr. Josef A. Jungmann S. J., Innsbruck. Aus: Stimmen der Zeit 1955/11, Herder, Freiburg.

Neues Kirchenverständnis im Protestantismus

Von P. Damasus Zähringer OSB., Beuron. Aus: Benediktinische Monatsschrift, 32. Jahrgang, Heft 9/10, Beuron.

Rigorismus in der Pastoral

Von Prof. Dr. Wilhelm Heinen, Münster. Aus: Anima, Vierteljahrsschrift für praktische Seelsorge 1956/1, Verlag Otto Walter AG., Olten.

Schöpfungsglaube und Entwicklung

Von Prof. DDr. Hermann Volk, Münster. Aus: Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster, Heft 33, Aschendorff, Münster 1955.

Situationsethik und situationsgerechtes Verhalten im Lichte der jüngsten kirchlichen Verlautbarungen

Von Prof. Dr. Franz Scholz, Fulda. Aus: Festschrift zum 70. Geburtstag von Prof. Dr. Müncker, Freiburg i. B.: Der Mensch unter Gottes Anruf und Ordnung (Manuskript).

Soziologie und Seelsorge

Von Prof. Dr. Josepf Höffner, Münster. Aus: Trierer Theologische Zeitschrift 1956/4, Paulinus-Verlag, Trier.

Trost der Zeit

Von Prof. Dr. Karl Rahner S. J., Innsbruck. Aus: Stimmen der Zeit, 1956/4, Herder, Freiburg. — Gesammelte Schriften Benziger & Co., Einsiedeln.

Um die Abstammung des Menschen

Von Paul Overhage S. J., Koblenz. Aus: Stimmen der Zeit, s. Herder, Freiburg, Bd. 159 (1956/57, H. 2)

Vergessene Wahrheiten über das Buß-Sakrament

Von Prof. Dr. Karl Rahner S. J., Innsbruck. Aus: Schriften zur Theologie, Band II, Benziger-Verlag, Einsiedeln, Zürich-Köln 1955.

War Jesus ein Essener?

Von Prof. Dr. Kurt Schubert, Wien. Aus: Wort und Wahrheit, Monatsschrift für Religion und Kultur, 11. Jahrgang, s. Herder, Freiburg.

Zur pastoralen Beurteilung des „Abusus Matrimonii"

Von Prof. Dr. Werner Schöllgen, Bonn. Aus: Aktuelle Moralprobleme, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1955.

Lizenznummer 480/57
Satz und Druck: (III/18/203) VEB Leipziger Druckhaus, Leipzig
Einbandgestaltung: Rolf Huhn, Leipzig